

وَمِنْ ثَمَرَاتِ الْحِكْمَةِ أَنْ تَعْلَمَ كَثِيرًا وَقَدْ رَاقَا بِحَيَاةٍ

الحمد لله والمنه کہ تمام و کمال حکمت و کلام کی جدید کتاب نایاب و اجواب فیہ خاص عام

— (حصہ دوم) —

الکلام فی الفلاسفہ

— (جوزبان اردو میں ایک سی اول کتاب ہے) —

جس میں سب کے ساتھ حکمت و کلام کی تمام بحثیں اور ہر فرقہ کی موافق و مخالف دلیلین ہیں

— نیز ان کی ضعف و قوت سے بلا تعصب و طرفداری بحث کی گئی ہے —

مصنفہ مجید علامہ ذوالرتبہ جناب مولانا ابوسعید محمد رضا حمید خان صاحب بہادر

بانی و لائف پریسیڈنٹ انجمن فہامہ عام لکھنؤ

یا راول ماہ صفر المظفر ۱۳۳۳ھ ہجری مطابق اپریل ۱۹۱۵ء

مطبع دار الفکر و النور
بلاکو پورہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الکلام الثانی فی التوحید

بحث اثبات وجود واجب الوجود اللہ تعالیٰ شانہ

اللہ تعالیٰ کا ثبوت بہت طریقوں سے ہوتا ہے ایک طریقہ اونہی سے یہ ہے کہ عالم حادث ہے جیسا کہ اس سے پہلے دلائل حدوث عالم سے ثابت ہو چکا ہے اور ہر حادث اپنے وجود میں مؤثر کا محتاج ہے جس کا ثبوت ہم یہی اس لیے کہ جب کوئی شخص حادث کی حالت وجود کی جانب نظر کریگا مثلاً ایسی عمارت دیکھیگا جو پہلے نہ تھی بعد اوسکے بن گئی ہے تو اوسکو اس امر کا یقین ہو جائیگا کہ اوسکا بانی کوئی ضرور ہے پس ثابت ہوا کہ عالم اپنے وجود میں مؤثر کا محتاج ہے اور وہ مؤثر اللہ تعالیٰ ہے کیونکہ موجودات میں اللہ تعالیٰ کے سوا عالم سے خارج کوئی شے موجود نہیں ہے۔ اس طریقہ۔

خدا کے اثبات میں دور و تسلسل کے بطلان کی حاجت نہیں ہے۔ وہ اس طریقہ
 یہ ہے کہ حادث کے وجود میں شک نہیں ہے اور ہر حادث اپنے وجود میں مؤثر کا
 محتاج ہی جیسا کہ بیان ہو چکا ہے پس اگر وہ مؤثر قدیم یعنی واجب الوجود ہے
 تو مطلوب حاصل ہے اور اگر وہ مؤثر حادث ہے تو اس کے مؤثر میں بھی یہی
 کلام ہوگا اگر اس کلام کی انتہا واجب الوجود پر ہوگی تو بھی مطلوب
 حاصل ہے اور اگر اسی طرح یہ کلام بے نہایت ہوگا تو دور یا تسلسل لازم
 آویگا اور وہ دونوں محال ہیں جیسا کہ کلام اول میں بیان ہو چکا ہے ثبات ہوا
 کہ حادث کی انتہا ایسی مؤثر پر واجب ہے جو حادث اور اپنے وجود میں محتاج مؤثر نہ ہو
 اور وہی واجب الوجود ہی اور یہی ہمارا مطلوب ہے۔ تیسرا طریقہ یہ ہے کہ
 عالم مجموعہ کل ممکنات ہو اور مرکب کیونکہ حصہ اجزا ہی اور ہر مرکب کی جو اس لئے کہ مرکب اپنے
 وجود میں اپنے اجزاء کا محتاج ہے اور ہر وہ شے جو اپنے وجود میں غیر کی
 محتاج ہے وہ ممکن ہے اور ہر ممکن اپنے وجود میں محتاج مؤثر و در نہ ترجیح
 بلا مرجع لازم آویگی اور وہ محال ہے اور وہ مؤثر واجب الوجود ہے کیونکہ
 عالم کے علاوہ بجز واجب الوجود کے کوئی موجود نہیں ہے اور یہی
 مطلوب ہے اس طریقہ سے بھی دور و تسلسل کے بطلان کی حاجت نہیں رہتی
 اور یہ طریقہ یعنی امکان عالم سے خدا کا ثبوت اسوجہ سے عمدہ ہے کہ
 ، حدوث عالم کی احتیاج اس طریقہ میں نہیں ہے۔

چوتھا طریقہ یہ ہے کہ موجود کے وجود میں شک نہیں ہے کہ ورنہ اس بات کا تصور
 شخص کا فطرتی مری کی کوئی شے موجود ہی اور جب موجود کا ثبوت شہادت
 فطرت سے بدیسی ہی تو ہم کہتے ہیں کہ موجود کا حصر جب واجب و ممکن میں ہی
 اور واجبہ ہی جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج نہ ہو اور ممکن وہ ہی جو اپنے
 وجود میں غیر کا محتاج ہو جو اس کی علت ہی پس یہ موجود اگر واجب الوجود ہی
 تو مطلوب حاصل ہی اور اگر یہ موجود ممکن الوجود ہی تو اس کی علت میں کلام ہوگا
 اگر اس کی علت ممکن ہوگی اور یہ کلام واجب الوجود پر ختم ہوگا تو بھی مطلوب
 حاصل ہی اور اگر یہ کلام بے نہایت ہوگا تو دور یا تسلسل علت و معلول لازم
 آویگا اور وہ دونوں محال ہیں۔ پانچواں طریقہ خدا کے ثبوت میں وہ
 عجیب غریب طرز استدلال ہے جسکو حکیم محقق نصیر الدین طوسی نے ایجاد
 کیا ہے اس طریقہ میں بھی دو تسلسل کے بطلان کی ضرورت نہیں ہے بیان اس کا یہ
 ہے کہ جب واجب الوجود وہ ہی جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج نہ ہو اور ممکن الوجود وہ
 ہی جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو تو ہم کہتے ہیں کہ جب ممکن کا وجود غیر پر موقوف ہے تو
 جب اس غیر کا اعتبار نہ کیا جائے تو اس غیر کا وجود ہی نہ ہوگا اور جب اس
 غیر کا وجود نہ ہوگا تو اس سے ممکن کا وجود بھی نہ ہوگا کیونکہ یہ محال ہے کہ
 معدوم کسی شے کا موجد ہو پس ثابت ہوا کہ اگر واجب الوجود موجود نہ ہوتا
 تو ممکن الوجود کا وجود ہی نہ ہوتا کیونکہ کل موجودات اس حالت میں

ممکن ہوتے ہیں اور اوزکا وجود نہ اپنے نفس سے ہی نہ ایسے غیر سے ہی جو ممکن ہو اور
جیسا ممکن بدون واجب الوجود کے موجود نہیں ہو سکتا اور ممکنات بلا شک
موجود ہیں تو ثابت ہوا کہ واجب الوجود کا وجود واجب ہے تاکہ ممکنات موجود ہوں
میں تفسیر اس دلیل کی اسوجہ کرتا ہوں کہ میری نزہ کی دلیل ثابت غورہ ہی بیان میرا
اوسکی تفسیر میں ہے کہ کوئی ممکن علت تامہ نہیں ہو سکتا کیونکہ ہر ممکن اپنی وجودین اپنی غیر کا محتاج ہی اگر وہ
غیر ممکن فرض ہوگا تو وہ اپنی وجودین اپنی غیر کا محتاج ہوگا جو اسوجہ سے علت نہیں ہو سکتا
کہ وہ بالفعل موجود نہیں ہی اسی طرح کوئی ممکن علت تامہ نہیں ہی
کیونکہ وہ بالفعل موجود نہیں ہے اور جو شے بالفعل موجود نہ ہو اوسکا
علت ہونا ممکن نہیں ہی کیونکہ تاثیر معدوم کی موجودین محال ہے
اور جب یہ ثابت ہوا کہ ممکن کا وجود اپنے غیر پر موقوف ہی اور اگر
وہ غیر ممکن ہو تو وہ علت تامہ نہیں ہو سکتا اور ممکن کے وجود میں
شک نہیں ہے تو واجب الوجود کا وجود واجب ہی اسلیئے کہ واجب الوجود
وہ ہے جو بالفعل موجود ہے اور یہ ثابت ہو گیا کہ اگر واجب الوجود
موجود نہ ہوتا تو ممکن کا وجود محال ہوتا اور یہی مطلوب ہی۔

چھٹے طریقہ سے ہماری دلیل یہ ہی کہ ممکنات کے وجود میں شک نہیں ہی
اور سب ممکنات میں یہ حکم مشترک ہی کہ وجود و عدم انکے لیو مساوی ہی
مجموع ممکنات پر یہ حکم صحیح ہے پس ہم کہتے ہیں کہ یہ مجموعہ اگر بڑا

اپنے غیر کے موجود ہو تو ترجیح بلا مرجح لازم آویگی اور وہ محال ہی
پس ضرور ہوگا کہ اس مجموعہ کا ایسا غیر اسکی علت ہو کہ اس کے لیے
وجود و عدم مساوی نہ ہو اور ایسا غیر بجز واجب الوجود کے کوئی
نہیں ہی پس ثابت ہوگا کہ کل ممکن کا وجود بدون واجب الوجود کے
محال ہی اور جب ممکن موجود ہی تو واجب الوجود کا وجود واجب ہی۔
ساتوین طریقہ سے ہماری دلیل یہ ہے کہ مجموعہ ممکنات کے وجود میں
شک نہیں ہے اور مجموعہ ممکنات کے لیے یہ حکم ثابت ہے کہ اس کے لیے
وجود و عدم مساوی ہے اور وہ اپنے وجود میں علت کا محتاج ہے۔
پس ہم کہتے ہیں کہ اس مجموعہ کو وجود کی علت نہ کل مجموعہ ہو سکتا ہے کیونکہ اگر یہ کل مجموعہ
علت اس مجموعہ کی ہو تو لازم آتا ہے کہ وہ اپنی علت ہو پس اس شے علی نقض لازم آویگا اور وہ
محال ہے لہذا اس مجموعہ کی علت کوئی اس مجموعہ کا جزو ہو سکتا ہے کیونکہ
یہ ضرور ہے کہ جو شے کل کی علت ہوگی وہ اس کے ہر جزو کی بھی علت
ہوگی پس لازم آویگا کہ وہ جزو کسی مرتبہ میں اپنی آپ علت ہو اور یہ
دور ہی جس سے کسی شے کا تقدم اپنے نفس پر کئی مرتبہ لازم آتا ہے
اور وہ محال ہے اور جب مجموعہ ممکنات اپنی آپ علت ہو سکتا ہے نہ
اس کا کوئی جزا اسکی علت ہو سکتا ہے تو واجب ہے کہ واجب الوجود
مجموعہ ممکنات موجود کی علت ہو جو مجموعہ ممکنات سے خارج ہے اور یہی مطلوب ہے۔

آنٹھوین طریقہ سے ہماری دلیل یہ ہے کہ اس امر کا تصور بدیہی ہی کہ موجود
عالم کا مبداء اور سبب دل کوئی شے ہو اور وہ قدیم اور فاعل بالاستقلال ہے
ورنہ صدور ظہور حوادث اس سے محال ہو اور اس میں نزاع ہے کہ وہ مبداء
اول فاعل موجبہ وہ مجبوبے علم و ادراک بلکہ بے شعور محض ہی جو طبیعت
کلی سے مؤثر ہی یا خدائے عالم قادر مختار صاحب علم و ارادہ ہی جو اپنے
ارادہ کے موافق اثر کرتا ہی اول گردہ مادیین و طبعیین و دہرہ بین سے
اور دوسرا گردہ الہیین اور خدا پرست موسوم ہوتا ہی پس نزاع و
اختلاف اس میں ہے کہ مبداء اول فاعل موجب ہی یا فاعل مختار ہی
اور جب یہ النزاع یہ قرار پایا تو ہم کہتے ہیں کہ عالم میں حادث کے
وجود میں شک نہیں ہی اور حادث کا وجود فاعل موجب سے محال ہی جیسا کہ
برہان سے پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ فاعل موجب قدیم کے اثر کا قدیم ہونا
واجب ہی ورنہ یا تخلف لازم آویگا یا تسلسل لازم آویگا اور وہ دونوں
محال ہیں پس واجب ہے کہ مبداء اول قادر مختار ہو اور یہی مطلوب ہے۔
نوان طریقہ استدلال ہمارا یہ ہے کہ یہ انسان کا فطری ہے کہ جب کسی امر کا مکرر
تجربہ ہوتا ہی اور اس کے نتیجہ کو وہ ہمیشہ صحیح پاتا ہی تو اس کو اس نتیجہ میں شک
نہیں رہتا اور اس پر علم لازم ہوتا ہے مثلاً جب تکرار تجربہ سے یہ امر
الکسی کو معلوم ہو گیا ہی کہ زہر قاتل ہی اور پانی پیاس کی علاج ہی

تو اس امر میں دیکھو کہ کبھی شک نہیں ہو سکتا کہ نہ ہر کے کھا جانے سے انسان مر جاوے گا اور پانی کے پینے سے پیاس کو تسکین ہو جاوے گی اسی طرح جب کوئی شخص کسی صحرا میں کوئی مکان عالیشان ایسا یا دیگا جو موافق مصلحت و حکمت بنا ہوا ہو مثلاً اس مکان میں انسان کے ضروریات اور اس کی آسائش و آرام کا پورا سر انجام کیا گیا ہو تو اس شخص کو اس میں ذرا شک ہو گا کہ اس مکان کو کسی صاحب علم و ادراک قادر مختار نے بنایا ہی اور یہ ممکن نہیں ہے کہ بدون صاحب علم و قدرت کے ارادہ کے یہ مکان اتفاقاً اس طرح بن گیا ہے کہ ہوا کے جھوکوں سے مٹی اتفاقاً جمع ہو گئی اور کسی طرح اتفاقاً پانی پہنچ کر مٹی سے اینٹیں بن گئیں پھر اتفاقاً کسی طرح دھنیاں بن گئیں اور دروازے مناسب مقام پر مساوی چیمائش سے نصب ہو گئے اسی طرح اتفاقاً جھاڑو فافوس فرش و منبر و کرسی سب بن گئے اور مناسب مقام پر نصب کر دیے گئے یا کسی کل کو شل گھڑی کے کوئی شخص چلتے ہوئے دیکھ گیا تو اس کو اس امر کا فوراً یقین ہو جاوے گا کہ یہ کل بدون صاحب علم و قدرت بنانے والے کے اتفاقاً نہ موجود ہو سکتی ہے اور نہ انتظام سے کام دے سکتی ہے اور جب نگار تجربہ سے جو ایک نوع انواع بدیہیات سے ہے یہ مقدمہ ثابت ہوا تو ہم کہتے ہیں کہ جب عالم میں عاقلانہ ترتیب حکیمانہ انتظام موافق مصالح اہل عالم موجود ہیں

جیسا کہ علوم طبیعیات و تشریح وغیرہ بلکہ کل علوم سے بلکہ ان انتظامات میں
 نظر کرنے سے ہر شخص کو معلوم ہو سکتے ہیں جو ہر ذرہ ہر انسان و پیش نظر
 جس کا ذکر آدیکا تو شہادت فطرت انسانی اور تجربہ صحیح سے یہ ثابت ہی کہ
 صانع و مدبر عالم حکیم صاحب کمال علم و قدرت موجود ہی اور یہی مطلوب ہی
 کیونکہ دو ہی قول یہاں ہیں یا فاعل و مدبر عالم مادہ اور اس کی
 طبیعت مجبور ہے شعور ہی یا خدائے حکیم و قدیر جمیع کمالات سے متصف
 اور جمیع نقائص سے مقدس ہی مختصر عبارت میں اس پرمان تجزی کا
 بیان یہ ہے کہ ہر وہ شے جو عاقلانہ ترتیب و موافق مصالح حکیمانہ انتظام سے
 موجود ہو اس کا صانع حکیم صاحب علم و قدرت ہی اس کے جمیع مصالح و مفاسد کا
 عالم ضرور ہی اور جبکہ عالم میں بیشمار انتظامات موافق مصالح و حکمت موجود ہیں
 تو نتیجہ مقدمہ بدینی سے ثابت ہی کہ خدائے حکیم و قدیر صانع عالم تو اور
 یہی مطلوب ہی اس دلیل کی نسبت کوئی شخص یہ نہیں کہہ سکتا ہی کہ یہ
 مسلم نہیں ہی کہ عالم موافق مصالح حکیمانہ قواعد سے منتظم ہی کیونکہ مثلاً
 و بایں آتی ہیں قحط پڑتے ہیں اس لیے کہ یہ مسلم نہیں ہی کہ یہ امور مصالح ہی
 خالی اور محض فاسد ہیں بلکہ ہم کہتے ہیں کہ ان سب امور میں بڑی بڑی
 مصلحتیں ہیں جیسا کہ بیان ہو گا۔

اور اگر یہ سبیل تنزل بلکہ بضر محال یہ تسلیم ہی کیا جاوے کہ یہ امور

مصلح سے خالی ہیں تو تھوڑے سے مفاسد کے ثبوت سے ہمارے
مطلوب کے ثبوت کو ضرر نہیں پہونچتا کیونکہ اس سے بڑھکر اوس سے اور کچھ
ثابت نہیں ہو سکتا کہ صانع عالم جمیع ممکنات پر قادر نہیں ہے اور
اُسکو جمیع مفاسد مصلح کا عالم نہیں ہے اس شبہ کی تردید ہم آئندہ کرنیگے تاہم اس میں شک
نہیں ہو سکتا کہ قادر مختار اُسکا صانع نہیں ہے کیونکہ جس قدر عاقلانہ
انتظامات موجود ہیں وہی ہمارے مطلوب کے ثبوت کے لیے کافی ہیں
اسی لیے کہ موثر بے شعور و مجبور سے تو ادنیٰ ترین انتظام اور تھوڑے
زمانہ تک بھی کسی ادنیٰ انتظام کا قیام عقل کے نزدیک ناممکن ہے۔
مثلاً اگر کسی مکان عظیم الشان میں تھوڑے سے نقص ہوں تو بھی
کوئی شخص اُس مکان کی نسبت یہ شک نہیں کر سکتا کہ اُسکا بانی قادر
و عالم نہیں ہے اور یہ مکان اتفاقاً بدون شمول صاحب قدرت و علم بن گیا
و سوان طریقہ یہ ہے کہ اُن علامتوں اور شہادتوں میں نظر کی جائے
جو زبان حال سے خدا کے ثبوت پر دلالت کرتی ہیں اور وہ اس کثرت سے
ہیں کہ کسی امر کے ثبوت میں اس قدر شہادتیں نہیں ہیں اور یہی شہادتیں
اس طرح عیب نقص سے پاک ہیں کہ ہر انسان کی عقل اپنی فطرت سے اُس کو
خدا کے ثبوت میں قبول کرتی ہے اور دلیل اُسکی یہ ہے کہ ہر عالم و جاہل
بلیہ و ذکی اُن شہادتوں کے سبب سے خدا پر ایمان لانے پر مجبور ہوتا ہے

جیسا کہ ہر شخص کو اپنی وجدانی حالت بعد نظر و فکر معلوم ہو سکتا ہے اور وہ بشمار مہینوں میں سے بعض کی جانب اس جگہ اشارہ کیا جاتا ہے مثلاً فصلوں کا وقت معین پر پیدا ہونا اور وقت معین پر مچوکی ہمیشہ سورج اور چاند کا طلوع و غروب کرنا ہر ذمی حیات کے انواع کی بقا و حفاظت اور ان کا بڑھنا زمین سے بخارات ارضی کا اسی لطافت سے اٹھنا کہ عالم کی ہر بادی اوس سے نہ ہو اور ایک مقام معین پر اونکا جمع ہو جانا اور ابر کی صورت میں اونکا کثافت اختیار کرنا اور قطرہ قطرہ ہو کر اونسے پانی ہو کر ہر سنا تا کہ زور سے زمین پر گر کر زمین کے پہنے والوں کی ہلاکت اور اگنے والی چیزوں کی ہر بادی کا باعث نہ ہوں بے شمار نباتات کا نمونہ مختلف معدنیات کا پیدا ہونا انواع حیوانات کا موجود ہونا اور ان میں ادراک کا اختلاف ہونا اور ان سب کا اپنی حفاظت و ترقی میں کوشش کرنا اور ہر ذمی حیات کی حیات کی ضرورت کے موافق عالم میں تمام سامان کا مہیا ہونا تا کہ کل ذمی حیات دفعۃً صفحہ ہستی سے معدوم نہ ہوں بلکہ ان میں ترقی ہوتی رہے اور قریب ترین شے یعنی خود انسان کے نفس کا زبان حال سے خدا کے وجود کی شہادت اس عنوان سے دینا کہ وہ پہلے نہ تھا پھر عالم وجود میں اوسکا اس طرح موجود ہونا کہ پہلے زن و مرد میں باہم میل و خواہش کا پیدا ہونا کیونکہ

اگر خلقت میں مرد اور عورت کی خواہش نہ ہوتی تو انسان کی نوع کے زمانہ کا بہت جلد خاتمہ ہو جاتا پھر نطفہ کا شکم مادر میں قرار پانا اور اوسین ناف کے ذریعہ سے غذا کا پہونچنا اور گوشت اور ہڈی اور عظام وغیرہ تمام ضروریات حیات کا اگنا پھر مختلف اعضا انسانی کا مختلف حاجات زندگی کے سرانجام کے لیے پیدا ہونا جو اعضا سخت صدمات کے تحمل کے قابل نہیں ہیں ان اعضا سے انکی حفاظت ہونا جو سخت صدمات برداشت کر سکیں اور جب اسکو شکم مادر کی احتیاج نہ رہے تو اسکا اوسکے بلا ارادہ و قصد مسکن زمین پر قدم رکھنا اور اوسنا چاری کی حالت میں جب اسکی زندگی بجز اسکے ممکن نہ تھی کہ اوسکے لیے لطیف غذا ہم پہونچائی جائے پستان مادر میں دو نہروں کا جاری ہونا اور وہ نہر جو سخت کی جانب اسکی پیرویش کے لیے جاری تھی اسکا اوپر کی جانب دفعۃً مٹ کرنا اور جب وہ اپنا کوئی کام نہیں کر سکتا تھا اور ہمہ تن اپنی زندگی کے لیے دوسروں کا محتاج تھا اسکو اس قوت احتیاج میں ایسے مربی ہر پرست و پرستار مل جانا جنکے مثل انسان کی کوشش سے کبھی نہیں مل سکتے اور جب اسکو ان پرستاروں کی احتیاج باقی نہ رہی تو ان پرستاروں کا اس سے علیحدہ ہو جانا پھر انسان کی عقل کا تجربہ سے اور قوت حافظہ کی مدد سے ترقی کرنا معلومات سابقہ کی ترتیب سے ان

اشیاء کو جو بہالت کے پزدون میں چھپی ہوئی یقین دہنوں کا لٹا اور
اون سے امور معاش و معاد کا سرانجام کرنا فکر و تدبیر سے اپنی ہی قوی
قوتوں پر غلبہ و تسلط حاصل کرنا بیمار یوں میں عقل کا ایسا طیب اور
مشکلون میں فہم و فراست ایسے رفیق اعضا اور جوارح ایسے بلا عذر
خدا متکذرون کا ہر وقت اوسکے ساتھ رہنا طبیعت ایسی مدبر بدن کا امراض
کے حملوں سے اوسکو محفوظ رکھنا ہر مرض کے مقابلہ کے لیے بہت سی دواؤں کا
میسر آنا ہوا سے ہر وقت و ہر خطہ تعدیل مزاج ہونا انسان ایسی شے کا جوادی
اور عالم محسوس میں غرق حواس کا محتاج ہی اون چیزوں پر عقل سے حکم کرنا
جو حواس سے غائب ہیں کسی کا امکان اور حدوث سے خدا کا ثابت کرنا کسی
قرائن و علامات سے یقین حاصل کرنا کسی کے دل کا حالت منظر امین اس
یقین کے ساتھ خدا کی جانب متوجہ ہو جانا کہ سب قوتوں سے بالاتر کوئی
صاحب قدرت ہی جو سب آفتوں سے اور بلاؤں سے نجات دینے والا ہو
بہت سے عقلاء کا خدا پر ایمان لانا مثل وباء و قحط اور اسی طرح بہت سی
آفتوں کا ایک بیک نازل ہو جانا اور جب انسان کا سب تدبیروں سے
عاجز آ جانا تو خلق کی پرورش کے لیے بے منت خلق فیض کے دریاؤں کا
جاری ہونا اور تمام زمین و مہل زمین کا سیر و سیراب ہو جانا اور تاحیات
ہر ذی حیات کے رزق کا سامان مہیا ہونا خدا کا عالم وجود میں

موجود ہونا اور اوسکا اون دونوں سے فائدہ اٹھانا بے شعور باہم
 مخالف طبیعت اشیاء کا ایک زمانہ وراز تک طے ہو سے رہنا پھر ایک
 وقت میں انکا علیحدہ ہو جانا طبعی قوتوں سے جو انفعال میں مجبور ہیں
 جنکو مادہ میں قانون فطرت کہتے ہیں انکو انتظام عالم کے لیے مجبور کرنا
 انسان کا بدون فکر و کوشش کے اپنے کو عالم ایسے قصر عالیشان میں پانا
 جسکی چھت آسمان ایسی بلند اور اوسکا فرش زمین ایسی وسیع شے ہو اور
 چاند اور سورج اور ستاروں کی قندیلین اوسمیں آویزاں ہیں جو ضرورت کے
 موافق چراغوں و مشعلوں کا کام دیتی ہیں اور کبھی آنکھوں کے سامنے
 موجود اور کبھی آنکھوں سے اوجھل ہو جاتی ہیں اسی طرح تمام ضروریات
 بلکہ ضرورت سے زیادہ تمام سامان آرام و آسائش کا اوسمیں جیتا ہونا ہو
 لذتیں حواس و ادراک سے متعلق ہیں و نیکے سامان اوسمیں موجود پانا سوری
 کے لیے بہت تنہا و دوا بک موجود ہونا جنگل و ربر و زار اور دریا کی
 نہرین کفریح کے لیے اوسمیں جیتا ہونا حرارت و برودت مختلف اشیاء کی
 زیادتیوں کی ضرورت سے محفوظ رہنے کے لیے اسباب اسی طرح تمام دفع مصرت
 و جلب منفعت کے سامان کا انسان کے مسکن میں بدون اسکی کوشش کے
 جیتا ہونا پھر اس عالم کبیر کے مثل بہت سے عالم صغیر مثل اپنے جسم کے عالم کبیر کے
 اندر موجود و مقید پانا اور اون میں وہ سب نظامات دیکھنا جو عالم

کبیر میں موجود ہیں اپنی روح کو بدن کا بادشاہ اور اپنی عقل کو اس کا وزیر
 اور اپنے اعضاء کو کارکن اور اپنے حواس کو منجر اور اپنے بدن کو مقام تصرف
 اور اپنی طبیعت کو اپنے بدن کا مدبر پانا اور اس مرکب دیکھنا کہ جن قوانین سے
 عالم کبیر کا حکیمانہ انتظام ہوتا ہے وہی سب انتظامات عالم صغیر میں بھی پائے
 جاتے ہیں اور حکیمانہ انتظام اور قرین مصلحت انتظام کی یہ دلیل پانا تاکہ
 اگر ان قوانین انتظامی میں سے جو عالم میں جاری اور ساری ہیں
 کوئی بھی نہ ہوتا تو انتظام عالم درہم و برہم بلکہ انسان رہگڑا سے عدم
 ہو جاتا اعضاء حیوانات کی قوانین اور اوشے غرضیں و منفعتیں اسی طرح
 عالم کے انتظام میں بیشمار مصلحتوں اور حکمتوں کا مشاہدہ ہونا جن میں
 بعض بیان ہوئی ہیں اور اگر کوئی شخص اس سے زیادہ دیکھنا چاہے تو
 وہ خطب علی مرتضیٰ علیہ السلام اور حدیث امام جعفر صادق علیہ السلام کو
 دیکھے جو عمرو بن فضل سے مروی ہے کیا خدائے قادر و حکیم کے یقین کے لیے
 کافی شہادتیں نہیں ہیں پھر اس مدت مدید اور عرصہ بعید تک بیشمار
 حکیمانہ مصلحتوں کے ساتھ عالم کے انتظام کا اس استحکام کے ساتھ قائم
 رہنا اسی طرح بیشمار علامات و شہادتیں خدائے حکیم کے ثبوت میں صاحبان
 فکر کے لیے زمین سے آسمان تک پھیلی ہوئی موجود ہیں جن کا حصر انسان کے
 امکان سے باہر ہے جس طرح وہ ایک عالم مدق کی تشفی کرتی ہیں

اوسی طرح ایک بدوی کے دل کو تسکین دیتی ہیں جیسا کہ قولِ عربی مشہور
 البعرة قدل علی البعیر واثارا لا قدام علی المسیر فالسماء
 ذات الابرار والارض ذات الفجاء لا تدل علی اللطیف الخیر
 یعنی جب اونٹ کی مینگنی اونٹ کے وجود پر اور قدموں کے نشانات
 راہ چلنے والے پر دلیل ہیں تو آسمان صاحبِ بروج اور زمین کشادہ
 و فراخ کیا ایسے خدا کے ثبوت میں دلیل نہیں ہی جو ناقابلِ دید اور
 صاحبِ علم و خبر ہی اس قدر شہادتوں اور علامتوں کے بیان کے بغیر
 کہتا ہوں کہ جب انسان کو اپنے روزمرہ کی ضروریات میں ایسی شہادتوں
 اور علامتوں سے جو خدا کی شہادتوں کے مقابلہ میں قہر اور قوت
 میں نہایت کم ہیں یقین حاصل ہو جاتا ہی اور اس کا نتیجہ ہمیشہ انسان
 صحیح پاتا ہی تو اس کی وجہ ہی کہ عالم کے بیشمار حکیمانہ انتظامات کی
 شہادتوں کو نہیکہ کر خدائے حکیم کے وجود کا یقینی ثبوت نہ ہو اور جب
 انسان کے پاس عقل ہی ایک ایسی شے ہی جس سے وہ حق و باطل میں
 فرق کرتا ہی اور اس کی فطرت اصلی میں یہ امر ہی کہ وہ شہادتوں اور
 علامات سے فیصلہ کرتی ہی تو اس کی کوئی وجہ نہیں ہی کہ خدا کے ثبوت
 میں بیشمار شہادتیں جو قرائن و علامات صحیح کے سبب سے لائقِ قبول ہیں
 عقل کے نزدیک قابلِ یقین نہ ہوں۔

پھر میں کہتا ہوں کہ یہاں پہونچ کر چارے بیان نے ثبوت شہادت سے
 بڑھ کر مرتبہ بہانہ مان لیا ہے وہاں اسکی یہی کہ جب ثابت ہوا کہ عقل
 انسانی کی فطرت میں یہ بات ہے کہ وہ دلائل اقناعی کی کثرت و قوت
 اور بے عیب پاک شہادت پر جسکے صدق پر صحیح علامت دلالت کرے
 حکم صحت کرتی ہے اور خدا کے ثبوت میں بیشمار اقناعیات موجود ہیں تو خدا کا
 ثبوت مختصر عبارت میں اس بہانہ سے ثابت ہے کہ ہر وہ شے جسکے ثبوت
 میں کثرت اقناعی دلیلیں ہوں اور سپر یقین کا ہونا ہر صاحب فکر پر
 انسانی فطرت واجب ہے اور جبکہ اس کے ثبوت میں بیشمار اقناعی دلیلیں
 ہر صاحب فکر کے لیے موجود ہیں تو خدا کا وجود اس مقدمہ سے ثابت ہے کہ
 ہر وہ شے جو انسانی فطرت سے ثابت ہو وہ قابل یقین ہے پس خدا کا یقینی
 ثبوت ہر صاحب فکر کے لیے عالم کے بیشمار شہادتوں سے موجود ہی ہے
 (۱) استدلال ہے کہ قرآن مجید میں اور خطب علی مرتضیٰ علیہ السلام اور
 احادیث ائمہ ہدیٰ علیہم السلام میں اس طریقہ سے زیادہ استدلال کیا گیا ہے
 اور اس میں شک نہیں ہے کہ یہ طریقہ ہر صاحب فکر کے لیے اسکی کی خاصیت
 رکھتا ہے ورنہ انسان مادی جو ہر وقت اپنی ضروریات زندگی کو نکال رہا
 غرق تماشائے عالم حسی میں محو ہے اسکا علاج امکان سے اسی طرح خارج ہو
 جس طرح سے اس متوقی کا علاج ناممکن ہے جو پسینہ کو مریض ہی نہ سمجھے۔

بحث شبہات ثبوت خلع نقض و دفع اوہام منکرین خدا

خدا کے وجود کی نسبت بہت سے شبہ کتب میں موجود ہیں علماء نے تبحر علمی اور ذکاوت ذہنی کی وجہ سے خود ہی ایجاد کیے ہیں ورنہ خود ہی ان کے جواب دینے میں جتنے بیان سے فضول طوالت ہو اس لیے ترک کیے جاتے ہیں اور تمثیلاً چند شبہ مع اوٹے جواب کے یہاں بیان ہوتے ہیں اور وہ یہ ہیں -

آول شبہ دون میں سے یہ ہے کہ اگر واجب الوجود موجود ہوتا تو دواہون میں سے ایک امر ضرور ہوتا کیونکہ موجود کا حصر انھیں دواہون میں سے ایک امر میں وہ دواہور یہ ہیں کہ یا واجب الوجود کا وجود نفس ماہیت ہوگا یا وجود اس کا اس کی ماہیت پرزائد ہوگا۔ ہر آول اس لیے باطل ہے کہ وجود کل موجودات میں مشترک ہو اور واجب الوجود بھی موجودات میں ہی اور ماہیت موجودات باہم مشترک ہو پس لازم آتا ہے کہ ایک شے مشترک بھی ہو اور غیر مشترک بھی ہو اور یہ محال ہے۔ دوسرا امر اس لیے باطل ہے کہ اگر وجود اس کا اس کی ماہیت پرزائد ہوگا تو لازم آوے گا کہ ماہیت اس کی اس کی وجود کی علت ہو اور جبکہ علت کا معلول پر تقدم واجب ہے تو لازم آوے گا کہ کوئی شے قبل اپنے وجود کے موجود ہو اور وہ محال ہے۔

جواب اس شبہ کا یہ ہے کہ ہم کہیں گے کہ وجود واجب تعالیٰ نفس ماہیت ہے اور اس بات کو ہم نہیں تسلیم کرتے کہ وجود باری تعالیٰ کا جو باری تعالیٰ کا

عین ذات ہی وہ مشترک ہی بلکہ مشترک وجود عام بمعنی کون فی الایمان مثل ماہیت تشخص وغیرہ اعتبارات عقلیہ کے ہی جسکا اعتبار محض عقل میں ہوتا ہی یعنی عقل میں اشتراک ہی خارج میں مشترک نہیں ہی اور جب وجود خدا و سکی نفس ماہیت خارج میں ہی تو نہ مشترک اور غیر مشترک کا ایک شے ہونا لازم آتا ہی اور نہ وجود قبل وجود لازم آتا ہی اور اگر یہ بھی تسلیم کیا جائے کہ وجود اللہ تعالیٰ او سکی ماہیت کا غیر ہی تو ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ وجود ماہیت اپنے ہی وجود سے مقدم ہوگا کیونکہ انصاف او سکی ماہیت کا وجود سے وجود کے ساتھ ہی۔

دوسرا شبہ یہ ہی کہ اگر واجب الوجود موجود ہوگا تو یا جزئیات عالم کا عالم ہوگا اور سہین محال لازم آیا ہے مثال و سکی یہ ہی کہ جب ایک مکائنیں دخل ہو تب او س کے دخل ہونیکا علم اللہ تعالیٰ کو ہوا اور جب اس مکان سے زید خارج ہوا تو او س کے خروج کا علم خدا کو ہوا اور یہ تغیر ہی اور تغیر واجب الوجود کے لیے محال ہی اور اگر واجب الوجود جزئیات حوادث کا عالم نہ ہوگا تو یہ بھی باطل ہی کیونکہ ایسا حکیمانہ انتظام جو ہم عالم میں دیکھ رہے ہیں بدون ایسے صانع عالم کے ممکن نہیں ہی جو عالم جزئیات حوادث ہو۔ اس شبہ کا جواب یہ دیا گیا ہی کہ اللہ تعالیٰ جزئیات حوادث کا عالم ہی مگر علم جزئیات سے تغیر اضافات میں ہوتا ہی یعنی یہ تغیر اس

صفت حقیقی میں نہیں ہوتا ہی جس سے ذات اللہ تعالیٰ کی متصف ہی بلکہ
 اوسکی ذات کے متعلقات میں ہوتا ہی یعنی نسبت اللہ تعالیٰ کے علم ذاتی
 کی سبب وقات ودرحالات کے ساتھ مساوی ہی پس جب یہ گھر میں داخل
 ہوا تو یہ اضافت اوسکے علم ذاتی سے جواز سے موجود تھا متعلق ہو گئی
 اور جب زید گھر سے خارج ہوا تو یہ اضافت اسی طرح اوسکے علم ذاتی سے
 متعلق ہو گئی۔ میں کہتا ہوں کہ یہ بات بدیہی ہے کہ تغیر معلومات سے
 ذات عالم تغیر نہیں ہوتی اور یہ امر صحیح ہے کیونکہ ہر شخص اپنے اپنے
 اس بات کو جانتا ہے کہ اوسکی معلومات کے تغیر سے اوسکی ذات میں تغیر نہیں آتا۔
 تیسرا شبہ منکرین صانع عالم کا اجمالی یہ ہے کہ اگر واجب الوجود ہو تو
 ہوگا تو یا قادر مختار ہوگا یا فاعل موجب ہوگا امر اول باطل ہے کیونکہ
 عالم قدیم ہی اور قدیم شے قادر مختار کا اثر نہیں ہو سکتی اسلئے کہ قادر مختار کا
 ارادہ موجود کی ایجاد کی جانب متوجہ نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ایجاد موجود
 تحصیل حاصل ہے اور وہ محال ہے اور دوسرا اسلئے باطل ہے کہ حادثیو عالم قدیم
 ہونا لازم آوے گا اور وہ بھی محال ہے۔

اس شبہ کا جواب اجمالی یہ دیا گیا ہے کہ عالم حادث ہی جیسا کہ لائل حدوث
 عالم سے پہلے ثابت ہو چکا ہے اور اللہ تعالیٰ قادر مختار ہے پس یہ تحصیل حاصل
 مزید توضیح یہ ہے کہ نزل سوز کو علم ان متعلقات کا تھا پس تجدد نہیں ہے بلکہ مابقت ہے اور اس

لازم آتی ہو نہ حادثیومی کا قدیم ہونا لازم آتا ہو نہ تسلسل لازم آتا ہو
جیسا کہ دلائل سابقہ سے ہر ایک مراس سے پہلے ثابت ہو چکا ہو اور جواب
تفصیلی اس شبہہ کا پہلے بیان ہو چکا ہو اصل میں اسی شبہہ پر منکرین
صانع عالم کی بنیاد قائم تھی اور جبکہ ہ باطل ہوا اور کثرت سے یقینی
دلیلین خدا کے وجود پر موجود ہیں جنکا شمار شکل ہوا فاین المفروضۃ المطر

بحث اثبات کمال خدا

جب یہ ثابت ہو گیا کہ واجب الوجود کا وجود واجب ہو تو اس امر کے
ثبوت میں بھی شک نہیں ہو کہ خدا جمیع نقائص سے مقدس اور جمیع
کمالات سے متصف ہو اس لیے کہ واجب الوجود سب ممکنات کی علت
اول ہو اور تمام ممکنات کو وجود کا فائدہ اس سے حاصل ہو پس وجود
واجب الوجود اسکا اولی و اکمل تمام موجودات میں ہو پس ضرور ہے کہ
جمیع ممکنات سے جمیع وجوہ سے خدا اکمل ہو مثلاً یہ ممکن نہیں کہ جاہل سے
علم موجود ہو عاجز سے قدرت کا وجود ہو یعنی عدمی امور سے وجودی
اشیاء کا وجود ہو اور جب کہ نقص و کمی اسکا ضد و مخالفت ہو پس ضرور ہے
کہ ہر نقص و کمی سے خدا منزہ اور برتر ہو اور جب عقل سے خدا کا جمیع
کمالات سے انصاف ثابت ہو تو اکثر صفات و افعال کا ثبوت آسان ہو
کیونکہ وجوب وجود سے اکثر صفات و افعال کا ثبوت ہو گا۔ اور دلیل اس امر کی

کہ خدا جمیع نقائص سے پاک و بر جمیع کمالات سے مستصف ہوا جماع مرکبے
یعنے جو شخص واجب الوجود کا قائل ہو وہ اس امر کا بھی قائل ہو کہ خدا جمیع
نقائص سے مقدس اور جمیع کمالات سے مستصف ہو اور اتفاق عقلا و حجتے

بحث وجود واجب الوجود

موجود کے وجود کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں۔

پہلی صورت یہ ہے کہ موجود کا وجود ایسا ہو جو اس موجود کی ذات کا غیر ہو۔
دوسری صورت یہ ہے کہ موجود کا وجود ایسا ہو جو اس کی ذات پر زائد ہو
لیکن اسی موجود کی ذات کے سببے اس کا وجود ہو جیسا کہ اشاعرہ کا
گمان ہے۔ وہ قائل ہیں کہ جب تعالیٰ شانہ کا وجود ایسا ہی ہے۔
تیسری صورت یہ ہے کہ موجود کا وجود عین ذات موجود ہو۔ اس موجود کی
نسبت اس امر کا تصور نہیں ہو سکتا کہ وہ موجود۔ موجود نہیں ہے کیونکہ
اس مقام پر جدائی کے تصور سے یہ لازم آتا ہے کہ نفس شے اپنے نفس سے
جدا ہو اور اس کا محال ہونا بدیہی ہو اور جب یہ معلوم ہوا تو جاننا چاہیے
کہ موافق مذہب محققین ذات واجب الوجود اسی بنا پر موجود ہے۔

مثال تینوں صورتوں کی یہ ہو مثلاً بعض اشیاء کی روشنی ایسی ہوتی ہے کہ
وہ ان کی غیر ہوتی ہے یعنی روشنی ان کی غیر کے سببے ہوتی ہے ان کی ذاتوں
روشنی کا سبب نہیں ہے جیسا کہ روشنی تمام رو سے زمین کی آفتاب کے سببے ہے

اور بعض اشیاء کی روشنی اونکی ذات کی غیر ہوتی ہو مگر سببِ سوس روشنی کا
اونکی ذات ہی کوئی غیر نہیں ہو اور ایسی روشنی اونے جدا نہیں ہو سکتی مثل
آفتاب و آتش کے۔ اور ایسی روشنی جو مثل صفر کے ہو جو عین روشنی ہی
یہ روشنی بھی روشن ہو مگر اپنے ذات سے روشن ہو کوئی شے اس کو عارض
نہیں ہوئی ہو اور جب یہ معلوم ہوا تو جاننا چاہیے کہ اس زمین کو گونے
اختلاف کیا ہی کہ آیا وجود واجب تعالیٰ نفس حقیقت واجب خارج ہیں
یا اسکی حقیقت پر زائد ہی حکماء و محققین کے نزدیک جو نفس حقیقت
واجب ہی دلیل اسکی یہ ہو کہ اگر وجود عین مابیت جناب واجب لوجود نہ ہوگا
تو اوپر زائد ہوگا اور اسکی صفت ہوگا کیونکہ کہا جاتا ہے کہ ماہیت موجودہ
اور صفت خارج بین اور ذہن میں محتاج موصوف ہوتی ہی خارج بین
صفت کا موصوف کی طرف محتاج ہونا ظاہر ہی اور ذہن میں احتیاج
اسلیئے ثابت ہو کہ تعقل صفت کا بدون تعقل موصوف کے ممکن نہیں ہے پس
صفت تعقل میں محتاج موصوف ہوگی اور جو چیز اپنے غیر کی طرف محتاج
ہوتی ہو وہ ممکن ہوتی ہی اس حالت میں صفت ممکن ہوگی اور جب صفت
ممکن ہوگی اور ماہیت واجبہ جو دے متصف ہی تو وجود واجب ممکن ہوگا
پس امکان واجب لازم آویگا اور یہ خلاف مفروض ہی دوسری دلیل ہے
کہ اگر وجود نفس ماہیت واجب نہ ہوگا تو یہ لازم آویگا کہ واجب اپنے غیر کا

محتاج ہو یا واجب کے پہلے عدم ہو یا معدوم کی تاثیر موجود ہیں یا ماہیت
 اسکی دو وجودوں سے موجود ہو یا دور یا تسلسل واقع ہو اور جب تک ایک
 ان امور میں سے باطل ہی تو یہ ملزوم بھی باطل ہو کہ وجود حقیر واجب لوجہ
 کی ماہیت پر زائد ہے۔ بیان ملازمت یہ ہے کہ اگر وجود واجب لوجود اسکی
 ماہیت پر زائد ہوگا تو اسکی صفت ہوگا اور صفت محتاج موصوفہ ہوتی ہے
 اور موصوفہ غیر صفت ہے اور جو چیز محتاج اپنے غیر کی طرف ہو وہ ممکن ہی پس
 صفت ممکن ہوگی اور ہر ممکن محتاج مؤثر ہی پس وہ صفت جو بیان موجود ہی
 وہ مؤثر کی محتاج ہوگی پس مؤثر یہاں یا ماہیت واجب ہوگی یا اسکا
 کوئی غیر مؤثر ہوگا اگر غیر ماہیت اوس میں مؤثر ہی تو لازم آویگا کہ اجنبی اپنے
 غیر کا محتاج ہو حالانکہ واجب کی احتیاج محال ہی یہ لازم اولیٰ ہے اور اگر
 مؤثر اوس میں ماہیت واجب ہی پس یا وقت تاثیر ماہیت موجود ہوگی یا مؤثر
 ہوگی پس اگر معدوم ہو تو لازم آویگا کہ عدم واجب پہلے ہو اور یہ خلاف
 مفروض محال ہے اور یہ لازم ثانی ہی اور یہ بھی لازم آویگا کہ معدوم کی
 تاثیر موجود میں ہو اور یہ ایک امر غیر معقول محال ہی اور یہ تیسرا لازم ہے
 اور اگر اول ہی یعنی وہ ماہیت اوس میں مؤثر ہو اور وقت جب موجود ہو
 پس وہ ماہیت اسی وجود سے موجود ہوگی یا اس وجود کے غیر سے موجود ہوگی
 اگر اسی وجود سے وہ موجود ہی تو لازم آویگا کہ ماہیت کا وجود دوم مرتبہ ہو

اور تحصیلِ محال ہی اور یہ بھی محال ہی یہ چوتھا لازم ہی اور یہ بھی لازم آویگا کہ شے اپنے نفس پر موقوف ہو اور شے اپنے نفس پر مقدم ہو اور اس میں در لازم آتا ہو۔ یہ پانچواں لازم ہی اور اگر امر ثانی ہی یعنی ماہیت اس وجود کی غیر سے موجود ہو تو ہم اس کی طرف نقل کلام کریں گے اور اس میں بھی ہم وہی کلام کریں گے جو وجود اول میں کلام کر چکے ہیں اور لازم آویگا کہ ماہیت کا وجود غیر متنا ہی مرتبوں تک ہو پس تسلسل لازم آویگا اور وہ محال ہی اور یہ چھٹا لازم ہی پس اس بیان واضح سے یہ امر ظاہر ہو گیا کہ اگر وجود ماہیت واجب پر زائد ہوگا تو یہ چند امور لازم آویں گے جو بیان ہو چکے ہیں اور واحدان لوازم سے محال ہی پس ملزوم بھی محال ہوگا اور یہی مطلوب ہے۔ جو لوگ واجب کی ماہیت پر اس کے وجود کو زائد سمجھتے ہیں ان کی حجت یہ ہے کہ واجب کی ماہیت معلوم نہیں ہے اور اس کا وجود معلوم ہے پس اس کی ماہیت اس کے وجود کی غیر ہے کیونکہ جو چیز معلوم ہوتی ہے وہ غیر معلوم کی غیر ہوتی ہے اور یہ امر کہ واجب کی ماہیت معلوم نہیں اس کا بیان ہوگا اور یہ امر کہ اس کا وجود معلوم ہی یہ ہے کہ اس کا وجود وہی وجود ہی جو تمام موجودات میں مشترک ہی اور وہ ان علویات میں ہے جو بدیہی ہیں پس جو ماہیت واجب پر زائد ہوگا اور یہی مطلوب ہے۔ جواب اس حجت کا یہ دیا گیا ہے کہ وہ وجود جو معلوم ہے وہ وجود ہی

جو مشترک ہی جو بالتشکیک کے وجود خاص اور وجود کمناست بہرہ محمول
 ہوتا ہی اور یہ وجود اس کے وجود خاص سے جدا ہی کیونکہ وہ کلی جو جزئیات پر
 بالتشکیک محمول ہوتا ہی وہ اون سے خارج ہوتا ہی اسلئے کہ وہ کلی نہ جز جزئیات
 ہوتا ہی نہ نفس جزئیات ہوتا ہی کیونکہ محال ہی کہ ماہیت میں تفاوت ہو اور وہ
 وجود جس کا دعویٰ کیا گیا ہی کہ وہ حین حقیقت واجب ہو وہ وجود واجب کا خاص
 وجود ہی جو اس کی ذات سے قائم ہی اور جس کا حمل غیر واجب پر محال ہی پس اگر وہ
 وجود جو مشترک عام ہی اس کی حقیقت غیر معلوم کی غیر ہی تو اس سے یہ نہیں لازم
 آتا ہی کہ وہ وجود خاص بھی اس کی حقیقت کا غیر ہو حاصل یہ ہی کہ جناب و تعالیٰ
 کے لیے دو وجود ہیں جیسا کہ اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہی ایک ہے وجود ہی جو
 اس کو اور اس کی غیر کو شامل ہی اور یہی وجود وہ ہی جو معلومات بدیسی سے ہی
 آورد و سہا وجود وہ ہی جو اسی کی ذات سے مخصوص ہی اور یہ وجود
 اسی طرح سے غیر معلوم ہی جس طرح اس کی ماہیت غیر معلوم ہی۔

بحث نفی ترکیب خدا

جب کہ واجب الوجود وہ ہی جو اپنے وجود میں اپنے غیر کا محتاج نہ ہو اور
 ممکن الوجود وہ ہی جس کا وجود بدون اپنے غیر کے محال ہو تو اللہ تعالیٰ کا
 وجوب جو واسلہ مرکب و دلیل ہی کہ اللہ تعالیٰ میں ترکیب کسی قسم کی جائز
 نہیں ہی خواہ وہ ترکیب خارج میں ہو یا ذہن میں عقل سے فرض ہو سکتی ہو

اسلئے کہ ترکیب بدون اجزاء کے نہیں ہوتی اور اجزاء کل کے غیر ہوتے ہیں اور کل اپنے وجود میں اپنے اجزاء کا محتاج ہوتا ہی جو اس کے غیر ہیں پس اگر واجب الوجود اپنے وجود میں اپنے غیر کا محتاج ہو تو ممکن الوجود ہوگا واجب الوجود نہ ہوگا اور یہ خلاف مفروض محال ہے۔

بحث وحدانیت خدا تعالیٰ

اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کے ثبوت میں کئی دلیلین ہیں اول دلیل وہ جسکو حکیم محقق نصیر الدین طوسی نے کتاب فصول فی الاصول میں عجیب غریب تقریر میں بیان کیا ہے جسکا بیان یہ ہے کہ کل وہ شے جس میں کثرت ہوگی اگرچہ وہ ایسی کثرت ہو جسکا فرض کرنا صحیح ہو وہ اپنے وجود میں غیر کی محتاج ہوگی کیونکہ وہ شے اپنے اعداد کی محتاج ہوگی اور اعداد اس کے غیر ہیں تو یہ ثابت ہوگا کہ ہر وہ شے جس میں کثرت ہو یا قابل قبول قسمت ہو ممکن ہی نہیں جب یہ قضیہ منعکس ہوگا تو یہ قول صحیح ہوگا کہ ہر وہ شے جو ممکن نہیں ہے وہ کثیر نہیں ہے اور جبکہ موجودات ممکن اور واجب میں منحصر ہیں تو یہ ثابت ہوگا کہ واجب الوجود جمیع جہات و اعتبارات سے واحد ہی اس دلیل میں سیر نزدیک یہ عمدگی ہے کہ اس سے نفی ترکیب اور وحدانیت واجب الوجود دونوں کا ثبوت ہوتا ہے نفی ترکیب تو ظاہر ہے اور ثبوت وحدانیت نفی کثرت ہے دوسری دلیل اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کی یہ ہے کہ اگر واجب الوجود فرد واحد میں منحصر نہ ہوگا اور ایک سے

زائد مثلاً دو واجب لوجود ہوں تو ہر ایک واجب لوجود میں ایک ہ شے
 پائی جاوے گی جو ان دونوں میں مشترک ہوگی اور ایک شے وہ پائی جاوے گی جس
 ایک واجب لوجود کو دوسرے واجب لوجود سے امتیاز ہوگا ورنہ وہ دونوں
 پس لازم آوے گا کہ ہر واجب لوجود مابہ الاشتراک مابہ الاتیاز سے مرکب ہو اور
 ترکیب واجب لوجود میں محال ہی جیسا کہ بیان ہوا۔ اس دلیل پر یہ اعتراض
 کیا گیا ہے کہ محض امتیاز سے ترکیب لازم آتا مسلم نہیں ہے بلکہ اسی حالت میں
 ترکیب لازم آتی ہے جب میز ماہیت میں داخل ہو۔ جواب دسکایہ دیا گیا ہے
 کہ اس میں خارج کی کوئی علت ہونا ضرور ہے پس اگر نفس ماہیت واجب و سکی
 علت ہوگی تو وہ ماہیت کو لازم ہوگی اور لازم کا ملزوم سے جدا ہونا محال ہے
 پس یہ ایک ہی ذات واجب ہوگی اور مطلوب حاصل ہوگا اور اگر علت
 امتیاز کوئی اور ماہیت واجب سے خارج ہوگا تو احتیاج واجب کی اپنے
 غیر سے لازم آوے گی پس جو واجب فرض ہوا ہے وہ ممکن ہوگا۔ واضح ہو کہ
 اس دلیل پر اور طرح پر بھی اعتراض کیے گئے ہیں اور شہد ابن کیمونہ مشہور ہے
 اور اسکے جواب بھی دیے گئے ہیں جنکو پوجہ طوالت ہم نے ترک کیا ہے مگر
 میرے نزدیک سب شہد اس طرح دفع ہو سکتے ہیں کہ واجب لوجود کے
 متعد و فرض کرنے سے واجب لوجود میں اجزا واقعی کے سب سے ترکیب ضرور
 لازم آتی ہے کیونکہ بدون دو چیزوں کو تصور کے لینے ایک مابہ الاشتراک

اور دوسرا بابہ الاتیاز دو کا تصور ہی نہیں ہو سکتا اور یہی ترکیب ہی تیسری دلیل کا بیان تین مقدموں پر موقوف ہی پہلا مقدمہ یہ ہی کہ وہ ذات جو واجب الوجود ہی اوسکے لیے یہ امر لازم ہی کہ اوسکا وجود اوسکی ذات کا غیر نہ ہو بلکہ عین حقیقت واجب ہو اس مقدمہ کا ثبوت بیان ہو چکا ہے۔

دوسرا مقدمہ یہ ہی کہ وجود ممکن عین حقیقت ممکن نہیں ہی ثبوت اس مقدمہ کا بھی بیان ہو چکا ہی اس مقام پر صرف اس قدر بیان کافی ہی کہ وہ ذات جسکے لیے وجود عین ذات ہو محال ہی کہ وہ موجود نہ ہو بلکہ ایسی شے کے عدم کا تصور ہی نہیں کر سکتے کیونکہ اس سے لازم آتا ہی کہ خود شے اپنے لوازم ذات سے خارج ہو جائے اور یہ محال ہی اور ثابت ہو چکا ہی کہ ممکن پر عدم جائز ہی پس وجود عین ذات ممکن نہ ہوگا۔

تیسرا مقدمہ یہ ہی کہ جو شے اجزا سے مرکب ہو وہ ممکن ہی جیسا کہ مکرر بیان ہوا ہی ان مقدمات کی تمہید کے بعد اب ہم کہتے ہیں کہ اگر ایک سے زائد واجب الوجود موجود ہوں تو یہ امر بنا بر مقدمہ اول کے ضروری ہی کہ وجود دونوں کی ذات پر زائد نہ ہو بلکہ دونوں کے وجود عین ذات ہوں اور ان دونوں واجبوں کے مجموعہ کا بھی وجود عین ذات ہوگا کیونکہ اس مجموعہ کے دونوں جزا ایسے ہیں جنکی ذات عین وجود ہے پس مجموعہ بھی

واجب الوجود ہوگا کیونکہ ممکن کا وجود اس کا عین ذات نہیں ہوتا جیسا کہ دوسرے مقدمہ سے ثابت ہی ہے۔ لامحالہ یہ مجموعہ بھی واجب الوجود ہوگا حالانکہ مجموع مرکب ہی اور ہر مرکب ممکن ہی جیسا کہ تیسرے مقدمہ سے ثابت ہی ہے۔ بات لازم آتی ہے کہ ایک ہی شے یعنی مجموعہ دونوں کا ممکن الوجود بھی ہو اور واجب الوجود بھی ہو اور یہ محال ہے لہذا وہ شے جس سے یہ محال لازم آتا ہے یعنی تعدد واجبہ بھی محال ہے۔

چوتھی دلیل اس بنا پر کہ واجب الوجود کا وجود اس کا عین ذات ہی یہ ہے کہ اگر واجب الوجود مثلاً دو ہوں تو وجود ان دونوں کا عین حقیقت ہوگا اور جب وجود عین حقیقت ہوگا تو اب ان دونوں کا امتیاز باہمی کسی اسی چیز سے ہوگا جو ان دونوں کی ذات سے خارج ہو کیونکہ ذات دونوں کی عینیت وجود کی حیثیت سے ایک ہی ہے پس وہ اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتی کہ ممیز واقع ہو اور جب کسی خارجی شے سے ان کا امتیاز ہوگا تو یہ دونوں واجب الوجود اس ممیز خارجی کے محتاج ہوں گی اور واجب الوجود نہیں ہو جو غیر کا محتاج ہو لہذا دونوں ممکن الوجود ہونگے اور پھر یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ ان دونوں کا مجموعہ واجب الوجود ہو کیونکہ یہ مجموعہ غیر کا محتاج ہی ہے پس یہ مجموعہ ممکن ہی اور یہ ایسا ممکن ہوگا جو بدون فاعل موجود ہوگا کیونکہ علت فاعلی اس مجموعہ کی ذات نہ ہوگی اسلئے کہ یہ ہر لازم ہے کہ

فاعل و سکا غیر ہو اور اس ممکن پر باعتبار وجود مقدم بھی ہو اور ممیز بھی اسکا فاعل نہیں ہو سکتا کیونکہ جو کل کا فاعل ہوتا ہی وہ ہر ہر جز کا بھی فاعل ہوتا ہی اور کوئی خارجی امر بھی اسکا فاعل نہ ہوگا کیونکہ ہم کہہ چکے ہیں کہ جو کل کا فاعل ہوتا ہی وہ جز کا بھی فاعل ہوتا ہی حالانکہ ممکن نہیں کہ امر خارج فاعل جز ہو اسلیے کہ مفروض یہ ہی کہ دونوں جز واجب ہیں پس تعدد واجب فرض کرنے سے لازم آتا ہی کہ ممکن بدون فاعل موجود ہو اور یہ محال ہے اور جب ایک سے زائد واجب لو جو فرض کرنے سے ان سب طریقوں سے محال لازم آتا ہی تو یہ ثابت ہو کہ واجب لوجو کا ایک سے زائد ہونا محال ہی۔

پانچویں دلیل باری تعالیٰ کی وحدانیت پر یہ ہی کہ اگر واجب لو جو د ایک سے زائد مثلاً دو ہوں تو ان میں تماثل ایک کا دوسرے سے ضرور ہوگا کیونکہ اگر دونوں میں تماثل نہ ہو تو ان پر اطلاق دو کا صحیح نہ ہوگا اور یہ جائز نہیں کہ ماہ التماثل لازمۃ الوجود ہو کیونکہ لازمۃ الوجود دونوں میں مشترک ہی بلکہ عارض ہوگا جسکا جدا ہونا ذات سے جائز ہوگا پس دو کا ایک ہونا جائز ہوگا اور یہ محال ہی۔

چھٹی دلیل یہ ہی کہ اگر واجب لو جو د ایک سے زائد ہوں تو ہر ممکن کی نسبت ہر واجب لو جو د سے مساوی ہوگی پس اگر واجب لو جو د کسی ممکن کے

وجود کی مستقل علت ہو اور دوسرا نہ ہو تو ترجیح بلا مرجح لازم آوے گی اور اگر دونوں
 علت ہوں تو لازم آتا ہے کہ ایک معلول کی دو علتیں مستقل ہوں اور یہ بھی
 محال ہے جیسا کہ بیان ہوا۔

ساتویں دلیل یہ ہے کہ اگر واجب متعدد ہوں تو ضرور ہے کہ وہ متعین ہونگے
 جس سے اول میں امتیاز ہوگا اور جب وہ متعین ہونگے تو دو حال سے خالی
 نہیں ہے یا تعین از کما نفس ماہیت واجب ہوگا یا ماہیت اس تعین کی
 سبب ہوگی یا ماہیت کو یہ تعین لازم ہوگا ان تینوں حالتوں میں وہ متعدد
 نہ ہوں گے اور اگر سبب اس تعین ماہیت واجب کوئی امر خارج از ذات ہوگا تو
 واجب واجب لذات نہ ہوگا کیونکہ یہ محال ہے کہ واجب لذات کسی ایسے امر کا
 اپنے تعین میں محتاج ہو جو اس سے خارج ہو۔

آٹھویں دلیل وحدت واجب لوجود کی دلیل تمانع ہے اور وہ قرآن مجید سے
 متکلمین نے اخذ کی ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے لو کان فیہما الہتہ لکلا اللہ
 لفسد تلایعہ اگر بجز خدا سے واحد کے کوئی اور بھی خدا ہوتا تو عالم میں فساد
 ہوتا بیان اس دلیل کا یہ ہے کہ اگر واجب لوجود یعنی متصف بکمالات الہیت
 ایک سے زائد مثلاً دو ہوں تو دونوں کی قدرت مساوی ہوگی اور نسبت
 ستمدوریت ہر ممکن کی اونکی جانب مساوی ہوگی پس ممکن ہے کہ ایک
 واجب لوجود کسی ممکن کی ایجاد کا ارادہ کرے مثلاً ایک پتھر کی حرکت کا

ارادہ کرے اور دوسرا واجب الوجود اس پتھر کے سکون کا ارادہ کرے پس ایک کا ارادہ دوسرے کے ارادہ کے عند و مخالف ہوگا پس اگر اس واجب کی مراد کا پورا ہونا ممکن ہو جسے پتھر کی حرکت کا ارادہ کیا ہی تو دوسرا واجب الوجود جسے ارادہ سکون کیا ہی عاجز قرار پاویگا پس وہ جمیع صفات کمالات اور ہیکے سقیمت نہ ہوگا بلکہ ناقص ہوگا اور خلاف مفروض لازم آویگا اور دونوں کی مراد کا پورا ہونا ممکن نہیں ہی اس لیے کہ اجتماع ضدین لازم آتا ہے پس ضرور ہی کہ واجب الوجود فرد واحد میں مختصر ہو سکی مراد کے حاصل ہونے کا کوئی دوسرا مانع نہ ہو اور اگر کہا جائے کہ ممکن ہی کہ ایک واجب الوجود مصلحت کی جہت سے ارادہ کرے اور دوسرا واجب الوجود اس مصلحت کے مانع نہ ہو کہ وہ مصلحت انجام پائے جس کا ارادہ کسی دوسرے واجب الوجود نے کیا ہی یعنی عالم کا انتظام اتفاق ہی کریں۔ تو جواب یہ سکا یہ ہی کہ یہ امر متنع نہیں ہوگا کہ زمین اختلاف ہو بلکہ یہ ممکنات سے ہی پس باعتبار امکان یا تملع لازم آئیگا یا ایک کا عجز لازم آئیگا اور یہ دونوں امر محال ہیں کیونکہ صورت اول میں دونوں میں کسی کا ارادہ نافذ نہ ہوگا اور صورت دوم میں نقص واجب الوجود لازم آئیگا۔ یہ جواب دیتا امام علیہ السلام مائتہ و تین دلیل وحدانیت باری تعالیٰ یہ ہی کہ باری تعالیٰ کی وحدانیت قرآن مجید ثابت ہی اس لیے کہ جب یہ ثابت ہو کہ اللہ تعالیٰ پر کذب متنع ہے اور محمد صلی اللہ علیہ وآلہ کی نبوت و عصمت ثابت ہی جیسا کہ آگے بیان ہوگا

تو قرآن مجید سے جو کچھ ثابت ہو وہ حجت اور قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ فرماتا
 قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اور مثل سکے بہت جگہ اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کا بیان
 پس خدا کی وحدانیت خدا و رسول کے بیان سے ثابت ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ کی وحدانیت پر اتفاق عقول عقلاء ہے اور وہ
 اجماع مرکب ہے اس طریقہ سے ثابت ہے کہ جو شخص اللہ تعالیٰ کے وجود کا قائل ہے
 وہ اسکا بھی قائل ہے کہ اللہ تعالیٰ واحد ہی اور دلیل اسکی کہ خدا کی وحدانیت پر
 اتفاق عقول و راجع عقلاء ہی یہ ہے کہ ہر فرقہ جو خدا کا قائل ہے وہ
 اس بات کا دعویٰ کرتا ہے کہ خدا ایک ہی اور ہم موحد ہیں اس دلیل پر
 یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ فرقہ ثنویہ (وحدانیت الہی کا منکر ہے کیونکہ یہ
 مسلم نہیں ہے کہ فرقہ ثنویہ دو خدا کے اس معنی سے قائل ہیں کہ ہر ایک
 اول میں سے واجب الوجود متصف بجمع صفات الوہیت ہے کیونکہ کتب
 کلامیہ میں جہاں فرقہ ثنویہ کا ذکر ہے اس سے مراد اونکی مجوس ہیں جیسا کہ
 مواقع غیبیہ میں لکھا ہے اور مجوس دو خدا کے قائل نہیں ہیں بلکہ وہ کہتے ہیں
 کہ فاعل خیر و برہ و ان یعنی خدا ہی اور فاعل شر و ہرمن ہی اور اہرمن کو وہ
 خدا نہیں کہتے بلکہ اہرمن کو نیزدان کا معلول کہتے ہیں سند اسکی یہ ہے کہ
 وہ کہتے ہیں کہ نیزدان نے اندیشہ کیا اس سے اہرمن پیدا ہوا یہ کچھ میری
 رائے نہیں ہے بلکہ اکثر محققین علماء مثل علامہ علی دہلوی شریک کے بھی اسی ہیں

کہ مجوس کا یہ کہنا کہ فاعل عالم دو ہیں کنا فیہ رموز ہیں یعنی مرداوس سے تعدا واجب نہیں ہے اس لیے کہ حسب بعض حکما فی وجودی ہی اور تمام موجودات کا وجود واجب الوجود سے ہے اور وہ یزدان ہی اور شرعی امور ہیں اس لیے اہرمن کی جانب سے سو بٹین اور مجوس میں بڑے بڑے حکماء گزر چکے ہیں ان کی جانب سے یہ خیال کہ وہ دو خدا کے قائل ہیں صحیح نہیں ہے یہ خیال صحیح نہیں ہے کہ ثنویہ دو خدا کے قائل ہیں یہی حال بن کیمونہ کے شبہ اور علماء حکمت کے اعتراضات کا ہی اس لیے کہ شبہ اور اعتراضات کا بیان ورثے ہی اور عقیدہ میں اختلاف اور شے ہی۔

بحث اثبات کمال خدا

اور جب یہ امر ثابت ہو کہ اللہ تعالیٰ واجب الوجود علت الحلی ہی تو اوس کا وجوب جو اس امر کی دلیل ہے کہ اوس کی ذات جمیع ہما سے اکمل اور تمام صفات اکمال سے متصف اور تمام نقائص و کمیں سے اعلیٰ و برتری کیونکہ تمام موجودات کی وہی علت ہی اور اوس کا وجود اتم و اکمل ہی پس جو شے موجودات میں ہوگی اوس سے ادون و اخس ہوگی اور عقل کے نزدیک یہ امر محال ہے کہ ناقص شے کامل کی علت اور ادون اور اخس شے اعلیٰ و شرف کی علت ہو مثلاً یہ ممکن نہیں ہے کہ لکڑی اور لوبہا بخار کے وجود کے علت ہو مثلاً اس کا تصور نہیں ہو سکتا کہ عجز سے قدرت کا وجود ہو جہل سے علم موجود ہو۔ اور دلیل اللہ تعالیٰ کے جمیع کمالات سے متصف ہونے اور جمیع نقائص سے مقدس

ہونے کی اتفاق عقول ہو جو اجماع مرکب سے اس طرح سے ثابت ہو کہ جو شخص واجب الوجود کا قائل ہے وہ اسکا بھی قائل ہے کہ واجب الوجود جمیع کمالات سے متصف اور تمام نقائص سے پاک ہے

بحث اثبات حکمت خدا

جب یہ معلوم ہوا کہ واجب الوجود ہر نقص سے پاک و مقدس ہو اور کمال سے بوجہ اتم متصف ہو اور یہ امر بدیہی ہو کہ صفات ردیلہ مثل جبل و سفاہت اور افعال ذمیمہ مثل کذب و ظلم و غیبت نقص ہیں اور صفات جمیل مثل علم قدرت اور افعال لائق مدح و تسانس مثل عدالت و سخاوت و سبطح وہ افعال جو قرین مصلحت و موجب منفعت ہوں دلیل کمال ہیں اور یہ بھی آئندہ ثابت ہوگا کہ اللہ تعالیٰ جمیع موجودات کا عالم ہی ہے ثابت ہو کہ اللہ تعالیٰ حکیم ہے اسلئے کہ حکمت حقانی اشیاء کا علم اور ایسے افعال کا اپنے اختیار سے عمل میں لانا ہے جو عقل کے مطابق لائق مدح و تسانس ہوں یا یہ کہما بآء کہ وہ افعال مطابق اغراض صحیح قرین مصلح ہوں۔

بحث قدرت اختیار خدا

پہلے بیان ہو چکا ہو کہ قدرت وہ ہو جو ارادہ فاعل کے موافق اثر کرے پس قادر مختار وہ ہو جسکا اثر اسکی قدرت و داعی کا اس حیثیت سے تاج ہو کہ داعی کے مطابق مثلاً کسی خاص وقت کو عام اوقات سے ترجیح دیکر باہر

فعل کو عمل میں لاکو یا داعی کے منہ سے یا صلاحت کی وجہ سے اور فعل کہ ترک کر دے
اور فاعل موجب ہو جسکے لیے داعی و صارف نہ ہو بلکہ اثر کرنا اوسکی ذات کا
مقتضی و لازم ہو مثال اوسکی آتش و آب کی ہو کہ جلانا آگ کا اور تر کرنا
پانی کا بدون داعی کے محمول دون کے اقتضا و طبیعت کی وجہ سے ہی سطح
اور اشیاء کے طبعی افعال میں آوریہ بھی بیان ہو چکا ہے کہ فاعل موجب کے لیے
یہ جائز نہیں ہے کہ اپنے اثر کو ایک وقت میں موقوف رکھے اور دوسرے
وقت اثر کرے مثلاً آگ اور پانی کے۔ کیسے یہ ممکن نہیں ہے کہ
جلانا یا تر کرنا موقوف رکھے اور دوسرے وقت میں جلا دے
یا تر کرے اور جب قدرت و اختیار و عجز و اضطراب کا فرق
اور انکی تاثیر کی حقیقت معلوم ہوئی تو جاننا چاہیے کہ اس میں
اختلاف ہے کہ خدا موثر موجب ہو یا فاعل مختار ہو مشہور ہے کہ حکماء کا
مذہب یہ ہے کہ خداے تعالیٰ فاعل موجب ہے اور متکلیفین بلکہ کامل مذہب
و ادیان کا مذہب یہ ہے کہ خدا فاعل مختار ہو اور یہی حق ہے متکلیفین کے
ثبوت مذہب میں اول دلیل یہ ہے کہ عجز نقص ہو اور نقص واجب الوجود
کے لیے محال ہے بلکہ لازم آتا ہے کہ بندے خدا سے کسی صفت میں کامل ہو
کیونکہ بندہ و ناکا فاعل مختار ہونا بدیہی ہے۔ آہا اگر خدا فاعل موجب ہو تو لازم
آتا ہے کہ خدا بندہ و ناکا مقابلہ میں ناقص ہو اور عقل کے نزدیک بدترین نقص ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ جب یہ ثابت ہو کہ عالم حادث ہے جیسا کہ بیان ہو چکا ہے تو واجب ہے کہ اسکی ایجاد کسی خاص وقت میں ہوئی ہو اور جب اسکی ایجاد کسی خاص وقت میں ہوئی ہے تو تخصیص ایک وقت کی دوسری وقت سے فاعل مختار سے مخصوص ہے فاعل موجب محال ہے جیسا کہ بیان ہو چکا ہے کہ فاعل موجب جب علت ہوگا تو اسکا اثر اس کے ساتھ ہوگا اگر وہ قدیم ہے تو اثر اسکا قدیم ہوگا اور اگر وہ حادث ہے تو اثر اسکا حادث ہوگا پس جب عالم حادث ہوا اور واجب لوجود قدیم ہے اور موثر کا حصر موجب و مختار میں ہے تو یہ ثابت ہے کہ واجب لوجود صانع عالم قادر مختار ہے۔

تیسری دلیل شکر کے اختیار کی یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ فاعل موجب ہو تو یہ لازم آتا ہے کہ فاعل موجب اپنی تاثیر سے باز رہے یا یہ لازم آتا ہے کہ حوادث میں تسلسل ہو اور یہ دونوں امور محال ہیں درستلزم محال محال ہے پس یہ ثابت ہوا کہ موثر عالم مختار ہے بیان اسکا یہ ہے کہ حادث کے وجود میں شک نہیں ہے۔ پس ہم کہتے ہیں کہ دو امور ان سے خالی نہ ہوگا یا صدور حادث کا کسی حادث کے واسطے سے ہوگا یا کسی حادث کے واسطے سے نہ ہوگا اگر کسی حادث کے واسطے سے ہوگا تو ہم اس حادث کے واسطے میں اسی طرح بے نہایت کلام کریں گے تسلسل لازم آویگا اور وہ محال ہے اور اگر کسی حادث کو واسطے سے نہ ہوگا تو فاعل موجب کا اپنے اثر سے کسی وقت میں باز رہنا لازم آویگا اور

وہ بھی محال ہی جیسا کہ بیان ہو چکا ہے یہ دلیل سوچے سے عمدہ ہے کہ خدا کے اختیار کا ثبوت حدوث عالم کے ثبوت پر اس دلیل سے موقوف نہیں رہتا اور باوجود اسکے قواعد برہانیت سے درست ہے تحقیق طوسی نے خدا کی قدرت و اختیار کو عمدہ تقریر میں اس بیان سے ثابت کیا ہے جسکو تھوڑی شرح کے ساتھ ہم یہاں لکھتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ ہر موثر یا تو اثر اسکا تابع قدرت داعی ہوگا یا نہ ہوگا بلکہ مقتضی اسکی ذات کا ہوگا اول قادر مختار ہے دوسرا موجب ہے اور اثر قادر مختار کا بعد عدم ہی کیونکہ داعی معدوم کو چاہتا ہے اسلئے کہ ایجاد موجود تحصیل حاصل ہے اور اثر موجب اس کے زمانہ وجود کو ساتھ ہوتا ہے اسلئے کہ اگر اسکا اثر زمانہ وجود سے بعد ہو تو اسکا وجود ایک زمانہ میں ترجیح دوسرے زمانہ کے ہوگا پس اگر اسکا اثر موقوف کسی ایسے امر پر نہ ہو جس سے وہ بالفعل موثر تمام ہو تو ترجیح بلا مرجع لازم آویگی اور وہ محال ہے اور اگر موقوف ہو تو وہ موثر موثر تمام نہ ہوگا حالانکہ وہ موثر تمام فرض ہوا ہے پس خلاف مفروض لازم آویگا نتیجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جو ممکنات میں موثر ہے وہ قادر ہے اسلئے کہ اگر اللہ تعالیٰ موثر موجب ہوتا تو ممکنات قدیم ہوتے حالانکہ ممکنات حادث ہیں جیسا کہ بیان ہو چکا ہے پس ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ قادر مختار ہے اور یہی مطلوب ہے۔

بحث عموم قدرت خدا

اور دلیل اس بات کی کہ اللہ تعالیٰ ہر ممکن پر قادر ہے یہ ہو کہ اگر اللہ تعالیٰ بعض ممکنات پر قادر ہو اور بعض ممکنات پر قادر نہ ہو تو تخصیص بلا مخصص لازم آتی ہے اور وہ محال ہے۔ واضح ہو کہ حکماء اسل سر سے انکار کرتے ہیں کہ وہ خدا کے اختیار کی نفی کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ خدا کے اختیار کے منافی ہمارا مذہب نہیں ہے جو لوگ ہمارے اقوال سے نفی اختیار سمجھتے ہیں اولاً کی غلطی ہے حکیم محقق نصیر الدین طوسی نے اپنے بعض کتب میں فریقین کے مقام خلاف کو تحقیق کیا ہے اور انکایان ہے کہ حکماء یہ کہتے ہیں کہ جس فاعل کا فعل اس کے ارادہ سے ہو وہ فاعل مختار ہے چاہے فعل کے زمانہ وجود سے اس کا فعل مقارن ہو یا نہ ہو پس مقام خلاف حکماء اور متکلمین میں داعی ہو کیونکہ حکماء کے نزدیک جائز ہے کہ داعی شے موجود سے متعلق ہو اور حقیقت داعی سے ملنا ہوگی تو فعل کا وجود قادر سے واجب ہوگا اور اللہ تعالیٰ کی قدرت اور داعی دونوں الہی ہیں پس فعل بھی ازلی ہوگا اور یہ اور نہ نزدیک اختیار کے منافی نہیں ہے۔

اور متکلمین کے نزدیک قادر مختار وہ نہیں ہے جس کا اثر ہمیشہ سے ہو کیونکہ فاعل موجب کہ شرکاء اس کے ساتھ ہونا لازم ہے مگر قادر مختار کا داعی قدیم شے میں اثر نہیں کر سکتا کیونکہ موجود شے کی ایجاد کی جانب داعی متوجہ نہیں ہو سکتا ہیں کہتا ہوں کہ داعی ازلی سے جب ترک فعل محال ہوگا تو اختیار کی نفی

لازم ہے کیونکہ قادر وہ ہی جو ترک فعل پر بھی قادر ہو اور جب ترک فعل محال تھا
 اگرچہ فی نفسہ وہ ممکن ہو تو اختیار کا ثبوت مشکل ہے۔ اسی لیے تمام محققین کی
 رائے ہے کہ فلاسفہ کا میلان اسی جانب ہے کہ خدا فاعل موجب ہے یا اولیٰ قواعد
 یہ لازم آتا ہے کہ خدا فاعل موجب ہے اسی لیے خود محقق طوسی نے حکام کو لازم
 دیا ہو اور قدرت و اختیار خدا پر استدلال کیا ہے محقق رسالہ فصول فی الاول
 میں بیان کرتے ہیں کہ فلاسفہ تو یہ کہ اللہ تعالیٰ موجب لذات ہے اور یہ موجب بالذات
 اور سکاثر جدا نہیں ہو سکتا پس یہ لازم آتا ہے کہ جبوقت کوئی شے عالم میں مہم ہو
 تو واجب تعالیٰ معدوم ہو کیونکہ عدم اس شے کا یا اسوجہ سے ہو گا کہ اسکی
 ذات عدم کی مقتضی ہے یا اسکی شرط معدوم ہے یا اسکی علت معدوم ہے
 یا جزء علت معدوم ہے۔ امر اول محال ہے کیونکہ ایسی شے ممتنع الوجود ہے جسکی
 ذات عدم کی مقتضی ہو باقی امور سے بھی مطلوب حاصل ہو لیکن کہ بوجہ عدم
 اس شے کا عدم ہو اسکا بطلان ظاہر ہی اسی طرح جزء علت اور عدم شرط کا
 حال ہے کیونکہ کلام اوں چیزوں کے عدم میں اسی طرح ہو گا جس طرح اوں
 شے میں کلام ہو گا یعنی ہم دریافت کریں گے کہ مثلاً شرط کا عدم اس کے شرط کو
 انتفاء سے ہو یا اسکی علت کے انتفاء سے ہو یا جزء علت کے انتفاء سے
 ہو یا یوں ہیں ہر چیز میں مسلسل کلام ہوتا چلا جاوے گا یہاں تک کہ یہ کلام واجب
 منتهی ہو گا کیونکہ تمام موجودات سلسلہ حاجت میں اپنے اپنے لئے اللہ تعالیٰ شانہ تک

منطقی ہیں پس اس سلسلہ کی انتہا بھی واجب لذاتہ تک لازم ہوگی پس عدم واجب لازم آویگا کیونکہ معلول کے رفع سے علت کا رفع لازم آویگا اور وہ محال ہی۔ تحقیق طوسی بعد اس الزام کے کہتے ہیں کہ سمجھ اس فلاسفہ کو اس الزام سے مفر نہیں ہی۔ بعض لوگوں کے مذاہب یہ ہیں کہ خدا بعض ملکات پر قادر نہیں ہی اور یہ مذاہب باطل ہیں اور مذاہب میں سے ایک مذہب نظام ہی اور سکا مذہب ہے کہ جناب باری قبیح پر قادر نہیں ہی نظام نے اپنے مذہب کے ثبوت میں جہت پیش کی ہی کہ اگر خدا قبیح پر قادر ہو تو لازم آویگا کہ وہ جاہل ہو اور محتاج ہو اور لازم محال ہی پس ملزوم بھی محال ہی۔ بیان ملازمت یہ ہی کہ اگر اوسکا قادر ہونا بہ نسبت قبیح کے صحیح ہو تو قبیح بہ نسبت جناب باری کے ممکن ہوگا اور ممکن کے فرض وقوع سے کوئی محال نہیں لازم آویگا پس ہم فرض کیے لیتے ہیں کہ قبیح واقع ہو پس یا جناب باری کو اوسکے قبیح کا علم ہے یا نہیں اگر اوسکو علم اوس کے قبیح کا نہیں ہی تو جناب باری کا جل لازم آتا ہی اور اگر وہ اوسکے قبیح کا عالم ہی تو اوس کو احتیاج جانب قبیح ہوگی کیونکہ اگر وہ محتاج اوس کا نہوتا تو وہ اوس سے صادر کیوں ہوتا اسلی کہ وہ شخص جو کسی چیز سے غنی ہوتا ہی اور اوسکے قبیح کا عالم ہوتا ہی اگر وہ حکیم بھی ہوگا تو اوس فعل کو ہرگز نہ کرے گا اور جناب باری حکیم ہی پس جب حکیم سے قبیح واقع ہوگا تو بغیر اسکے کہ وہ

اوسکا محتاج ہو قبیح فعل نہ واقع ہوگا پس ملازمت واضح ہو گئی لیکن لازم کا محال ہونا پس وہ اس سبب سے ہی کہ جناب رب تعالیٰ جمیع معلومات کا عالم ہے اور اپنے ماسوا سے غنی ہی۔

جواب اسکا یہ دیا گیا ہی کہ کسی شے کے مقدور ہونے سے اوسکا واقع نہ ہوگی لازم نہیں ہی کیونکہ جائز ہی کہ کوئی شے ممکن لذاتہ ہو اور واقع نہ ہو اور جبل اور احتیاج دونوں قبیح کے وقوع کے لیے لازم ہیں اوسکے مقدور ہونے کے لیے لازم نہیں ہیں تاکہ جبل و علم کے استحالة سے مقدوریت بھی محال ہو پس باری تعالیٰ شانہ قبیح پر قادر ہی مگر اوس سے واقع نہیں ہوتا کیونکہ اوسکی طرف کوئی داعی نہیں بلکہ اوس سے قبیح کا واقع ہونا ممتنع ہی کیونکہ وہ مستلزم جبل و احتیاج ہی جو اوس کے حق میں مستحیل ہے اس مقام پر ایک اعتراض کیا گیا ہی اور اوسکا ایک جواب دیا گیا ہی۔

اعتراض یہ ہی کہ جب صدور قبیح جناب باری سے ممتنع ہو جیسا کہ تحفہ ذکر کیا تو باری تعالیٰ قبیح پر قادر نہ ہوگا کیونکہ جو شے ممتنع ہوتی ہے وہ مقدور بھی نہیں ہوتی۔ جواب یہ ہی کہ قبیح کے دو اعتبار ہیں ایک تو بنظر ذات قبیح دوسرے بنظر حکمت پس اعتبار اول سے وہ ممکن ہی اور اسی اعتبار سے وہ مقدور بھی ہی اور دوسرے اعتبار سے وہ ممتنع ہی پس امتناع قبیح حکمت کی حیثیت سے ہی نہ اس حیثیت سے کہ وہ فی نفسہ ممتنع ہی۔ منجملہ ان مذاہب کے جو اس

بحث میں باطل کیے گئے ہیں ایک مٹھب عباد بن سلیمان جمیری ہی وہ یہ ہو کہ
 خدا اپنے معلوم کے خلاف پر قادر نہیں ہی۔ اور سکی حجت یہ ہو کہ خدا کو جسکے
 واقع ہونے کا علم ہوا ہے اور سکا واقع ہونا واجب ہی اور جس چیز کا نہ واقع
 ہونا اور سکو معلوم ہو وہ متمنع ہے کیونکہ اگر وہ چیز جسکے وقوع کا علم اور سکو ہو
 وہ نہ واقع ہو اور وہ شے جسکے عدم وقوع کا علم اور سے ہو تو واقع ہو تو لازم
 آئیگا کہ اور سکا علم جہل سے منقلب ہو جائے اور جہل علم سے بدل جائے اور
 یہ محال ہے۔ پس وہ شے جس کا واقع ہونا معلوم ہی اور سکا نہ ہونا متمنع ہی
 اور وہ شے جس کا عدم معلوم ہے اور سکا خلاف یعنی ہونا واجب ہے پس ایک
 قیاس اس طرح کا صادق آئیگا کہ خلاف معلوم یا واجب ہی یا متمنع ہی اور
 کوئی شے واجب متمنع سے مقدور نہیں نتیجہ یہ نکلے گا کہ کوئی شے جو خلاف
 معلوم خدا ہے وہ مقدور خدا نہیں ہی۔ پہلا مقدمہ قیاس یعنی صغریٰ
 اسلیے صادق ہی جو پہنے بیان کیا اور دوسرا مقدمہ قیاس یعنی کبریٰ کا صادق
 اسلیے ہی کہ متعلق قدرت کا وجود صحیح ہی اور اور سکا معدوم ہونا بھی صحیح ہے
 اور واجب کا عدم صحیح نہیں ہی اور متمنع کا وجود صحیح نہیں ہی پس قدرت
 ان دونوں پر نہ ہوگی۔

جواب اس استدلال کا کئی طرح سے دیا گیا ہی یعنی الزامی اور علی الزامی
 یہ ہی کہ اس دلیل سے لازم آتا ہی کہ خدا اور غیر خدا کے لیے کوئی مقدور ہی نہ

کیونکہ شے کا یا وجود معلوم ہے یا عدم معلوم ہی معلوم الوجود کے نقیض یعنی عدم ممتنع ہے پس جو دوسکا واجب ہوگا اور معلوم العدم کے نقیض واجب ہوگی پس وہ ممتنع ہوگا اور واجب و ممتنع پر قدرت نہیں ہوتی پس کسی چیز پر کسی کو قدرت نہ ہوئی اور یہ بداہت کے خلاف ہے۔

دوسرا حلی جواب یہ ہے کہ قیاس میں جو حد اوسط ہے وہ دونوں مقدموں میں متحد نہیں ہے کیونکہ پہلے مقدمہ میں جو واجب ممتنع مذکور ہیں وہ غیر کے جہت سے واجب یا ممتنع ہیں اور وہ غیر علم ہے کیونکہ علم ہی کے تعلق سے وہ واجب یا ممتنع ہو گیا ہے اور کبریٰ میں ممتنع و واجب ذاتی ہیں کیونکہ جو منافی قدرت ہے وہ وجوب ذاتی اور امتناع ذاتی ہے اور جبکہ حد اوسط قیاس میں متحد نہیں ہے تو نتیجہ صحیح نہیں نکل سکتا اور دوسرا جواب حلی یہ ہے کہ علم تابع معلوم ہے مثلاً آسمان جیسا واقع ہے ویسا ہی علم ہوگا اور جو چیز تابع ہوتی ہے وہ موثر نہیں ہوتی پس جب علم موثر نہ ہو تو شے اپنے حدامکان سے خارج ہو کر حد وجوب امتناع میں نہ داخل ہوگی پہلا مقدمہ یعنی علم کا تابع ہونا اس لیے ثابت ہے کہ علم مثال معلوم ہوتا ہے اور معلوم کی حکایت ہے اور مطابق معلوم ہے اور جو مطابقت میں اہل ہے وہ معلوم ہی ہے پس علم تابع وقوع معلوم ہوگا اور وقوع معلوم تابع اس بات کا ہے کہ اوپر قدرت ہو اور دوسرا مقدمہ یعنی جو چیز تابع ہوتی ہے

وہ موثر نہیں ہوتی اسلیئے ثابت ہو کہ تابع متاخر ہوتا ہی اور کوئی شے
 موثر سے متاخر نہیں ہوتی پس اگر فرض کیا جائے کہ علم موثر ہے تو لازم آئیگا
 کہ ساتھ ہی متاخر بھی ہو اور متقدم بھی ہو اور اجتماع تاخر و تقدم حالت
 واحدة میں محال ہی اس جواب کے مقدمہ اول میں نظر کی گئی ہی کیونکہ یہ صحیح
 تمام ہوگا جب علم انفعالی ہو کیونکہ علم انفعالی ہی تابع معلوم ہوتا ہے
 اور علم خدا علم انفعالی نہیں ہی بلکہ علم فعلی ہے اور مذاہب باطلہ میں سے
 مذہب کبھی ہی اسکا مذہب یہ ہو کہ باری تعالیٰ اور انفعال پر جو بندوں کے مقدور
 کے مثل ہیں قادر نہیں ہی اور سنے اپنے مذہب مختار پر یہ استدلال کیا ہی
 کہ بندے کا فعل یا تو طاعت ہی یا سفاہت ہی یا عبث ہی کیونکہ وہ فعل
 یا کسی غرض سے واقع ہوگا یا کسی غرض سے نہ واقع ہوگا دوسرا عبث ہی
 اور اول یا موافق احکام شرع واقع ہوگا یا موافق شرع نہ ہوگا اول
 طاعت کے نام سے موسوم ہوتا ہی اور دوسرا سفاہت ہی پس بندہ کا فعل
 ان تینوں قسموں سے خارج نہیں پس اگر خداوند عالم عبد کے مقدور کے مثل
 قادر ہو تو بندہ کے مانند خود بھی طاعت و سفاہت و عبث سے موصوف
 ہوگا اور اول یعنی طاعت اس بات کی مستلزم ہو کہ باری تعالیٰ کے لیے
 کوئی امر یعنی حاکم ہو اور یہ محال ہے اور عبث و سفاہت قبیح ہیں
 اور قبیح جناب باری پر محال ہے پس خدا مثل مقدور عبد پر

قادر نہ ہو گا اور یہی مطلوب ہے۔

جواب یہ دیا گیا ہے کہ مثیلین جیسا کہ قبل میں بیان ہو چکا وہ دو امر ہیں جو حقیقت میں متحد ہوں مانند حرکت جبل اور حرکت دست کیونکہ حرکت اون دونوں میں ایک ہی ہے اور دونوں حقیقت میں متوائف ہیں پس اس سے یہ نہیں لازم آتا کہ وہ دونوں عوارض میں بھی یکساں ہوں اور طاعت و سفاہت و عبث و صاف ہیں جو فعل کے لیے عارض ہوتے ہیں جو موجب مخالفت فعل نہیں ہوتے یعنی یہ ضروری نہیں ہے کہ یہ عوارض ملکہ فعل کو بھی مختلف کر دیں تحقیق طوسی نے کہا ہے کہ اگر مراد مستدل یہ ہے کہ خدا اوس مثل فعل عبد پر قادر نہیں جو اون صفات کے ساتھ ہو جسکے بغیر فعل کا صدور ممکن نہیں تو جواب نہ ہو گا بلکہ جواب یہ ہو گا کہ اگر اوسنے عبث سے ارادہ اوس چیز کا کیا ہے جو عبث نہ ہو تو ہم اوسکے عدم جو از کو منع کرنے کے لیے کیونکہ جتنے افعال آئی ہیں وہ سب اسی طرح ہیں اور اگر ارادہ کیا ہے اوس فعل کا جسکے لیے کوئی غایت صحیح عقلاً اور شرعاً نہ ہو تو حصر ممنوع ہے کیونکہ جتنے مباحات ہیں وہ سب نہ طاعت ہیں نہ عبث ہیں نہ سفاہت ہیں اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جاوے تو ہم اس امر کو نہیں تسلیم کرتے کہ خدا طاعت و سفاہت و عبث پر قادر نہیں ہے کیونکہ وہ ممکن ہیں اور جو ممکن ہے وہ خدا کا مقدور ہے ہاں

صارف خدا کو اس فعل سے باز رکھتا ہو مگر اس عدم قدرت نہیں لازم آتا۔
منجملہ مذاہب باطلہ جہانگیر کا یہی مذہب ہے وہ مذہب یہ ہے کہ خدا بندہ
کے عین مقدور پر قادر نہیں ہے۔ اس مذہب پر اوصوفیائے سنیہ تسلل قائم
کیا ہے کہ اگر خداے تعالیٰ عین مقدور و عباد پر قادر ہو تو وہ قادر ایک
مقدور پر مجتمع ہو گئی اور وہ باطل ہے کیونکہ اگر ایک مقدور پر دو قادر جمع
ہوں تو اجتماع نقیضین لازم آوے گا اور وہ محال ہے۔

بیان ملازمۃ یہ ہے کہ مقدور کی شان سے واقع ہونا اس وقت ہی
جب داعی قادر کے لئے موجود ہو اور جبوقت اس مقدور کا کوئی صارف
ہو تو اسکو عدم ہی پر باقی رہنا چاہیے۔ پس اگر مقدور واحد و
قادر و ن سے واقع ہو اور فرض کریں کہ ایک کے پاس فعل کا داعی
موجود ہے اور دوسرے کے پاس فعل کا صارف ایک ہی وقت میں موجود ہے
تو لازم آئے گا کہ داعی کے اعتبار سے موجود ہو اور صارف کے اعتبار
سے مفقود ہو پس موجود بھی ہو گا اور معدوم بھی ہو گا اور یہ دونوں
متناقض میں پس خلف لازم آئے گا۔

جواب اس استدلال کا یہ دیا گیا ہے کہ مقدور کا مشترک ہونا اسوقت
ممکن ہے جب ایک کی طرف وہ منسوب نہ ہو لیکن جب وہ ایک کی طرف
منسوب ہو تو اوہمین اشتراک اس صاف کے اعتبار سے ممتنع ہو گا

پس وہ مقدور جسکی نسبت کسی ایک کی جانب نہیں دیکھی اوسکی نسبت اون دونوں میں سے ہر ایک کی طرف ممکن ہو مگر ایک ہی مرتبہ میں نہیں بلکہ علی سلسلہ البتہ اور یہی اس بات سے مراد ہے کہ جو ایک کا مقدور ہو وہی دوسرے کا بھی مقدور ہے۔ اور اجتماع نقیضین نہ لازم آئے گا کیونکہ مقدور کا حالت عدم پر باقی رہنا اسوقت جب صارف قادر معین کے پاس موجود ہو ممنوع ہی بلکہ اسوقت اوسکا عدم ہو گا جب داعی بالکل نہ پائے جاتے ہوں اور صارف ہر طرح سے پائے جاتے ہوں اور جس امر میں ہم بحث کر رہے ہیں وہاں ایسا نہیں ہو۔ اسمین ایک نظر کی گئی ہو اول سوجہ سے کہ اس طرح کا فعل قبل اسکے کہ کسی ایک کی طرف اوسکی نسبت دیکھائے عین مقدور کسی کا نہیں ہو سکتا اور اسوقت میں قدرت ہر ایک کی دوسرے مقدور کے مثل سے متعلق ہوگی نہ دوسرے مقدور کے عین سے اور یہ مسئلہ محل نزاع نہیں ہے۔

دوسرے اس جہت سے کہ صارف عدم داعی کا نام نہیں ہو بلکہ جس طرح داعی ایک ایسا معنی ہو جو قادر میں موجود ہو کہ جب وہ معنی قادر میں پائی جاتے ہیں تو قادر وجود مراد کے لیے سبب تام ہو جاتا ہو اوی طرح صارف بھی ایک ایسا معنی ہو کہ جسوقت قادر میں وہ معنی پائے جاتے ہیں تو قادر اس بات کا سبب تام ہو جاتا ہو کہ جس فعل سے یہ صارف نہ ہو وہ معدوم ہو اور انتفاء داعی وجود صارف کو لازم ہو اور جبکہ یہی حال ہو تو ایک کا

اون دونوں میں سے اوس چیز کا واجب کرنیوالا قرار دینا جس سے وہ متعلق ہو
 محکم اور زبردستی سے بلکہ جواب یہ ہے کہ دو قادروں میں سے جو
 قوی تر ہو اوس کا فعل واقع ہوگا مثلاً اللہ تعالیٰ نے کسی فعل کا ارادہ کیا
 اور بندہ نے اوس سے کراہت کی اور وہ فعل دونوں کا مقدور قبل اعتبار
 وقوع ہی تو قوتِ قادرِ قوی نے دوسرے قادر کی قوت کو منع کر دیا اور روک دیا
 ایسی حالت میں جب قوی قادر نے کسی قادر کو فعل سے روک دیا ہو تو مقتدریت
 قادر ضعیف سے وہ فعل خارج نہیں ہوا ہو کیونکہ فعل قادر عدم مانع سے مشروط
 ہوتا ہی پس مانع ہونا کسی شے کا قادر کو قادریت سے نہیں نکالتا ہی اسی طرح
 خدا کا بندہ کو کسی فعل پر اپنی قدرت کو عمل میں نہ لانے سے قادر کر دینا اس بات کو
 لازم نہیں کرتا کہ فی نفسہ وہ فعل خدا کا مقدور نہیں ہو۔

بحث اثبات علم خدا

بجز جماعتِ فیلل فلاسفہ کے سب عقلاء کا اس امر میں اتفاق ہے کہ خدا عالم
 جمیع اشیاء قبل ابتدائے ہر کائنات کا علم ہے کیا مراد ہے پس ہم کہتے ہیں
 کہ انسان کا علم اس طرح سے ہے کہ پہلے کوئی امر معلوم نہ ہو پھر اوس پر وہ منکشف
 و ظاہر ہو پس مطلق علم سے مراد یہ ہے کہ نفس کوئی شے ظاہر و منکشف ہو
 پس خدا کا علم اشیاء اور ان کا ظہور و انکشاف ہی نہ اس طرح کہ پہلے کوئی شے
 ظاہر نہ تھی پھر ظاہر ہوئی بلکہ اس معنی سے خدا پر اشیاء ظاہر ہیں کہ اوس سے

کبھی نہ غائب تھیں اور نہ غائب ہو گئی جس سے اوس میں کوئی تغیر نہیں ہوتا اور نہ کسی صورت کا خدا میں حلول ہوتا ہی نہ کوئی صفت اوس میں حاصل ہوتی ہی نہ کسی قسم کی کثرت خدا میں لازم آتی ہی اور جب یہ معلوم ہو تو جاننا چاہی کہ خدا کے علم کے ثبوت میں متکلیفین کی دو دلیلین ہیں۔

اول دلیل یہ ہے کہ جب یہ ثابت ہوا کہ خدا قادر مختار ہی تو یہ ثابت ہے کہ خدا عالم ہے کیونکہ قادر مختار کے لیے داعی و جب ہی جیسا کہ بیان ہو چکا ہے اور داعی کا وجود بدون اس بات کے ممکن نہیں ہے کہ فاعل مصلحت اور مفسدہ فعل کا شعور ہو اور یہی علم ہے۔

دوسری دلیل و نکی یہ ہے کہ عالم میں بیشمار مصالح و فوائد عاقلانہ بترتیب حکیمانہ انتظام کے ساتھ موجود ہیں اور چوتھے ایسی ہو اس کے موجد و مدبر کی نسبت اس امر میں شک نہیں ہو سکتا کہ وہ اس شے کے مفاسد و مصالح کا عالم ہے اور یہی مطلوب ہے اس لیل کا ثبوت دو مقدماتوں کے ثبوت پر موقوف ہے اول عالم میں عاقلانہ انتظام کا وجود دوسرے یہ بات کہ جس شخص سے عاقلانہ انتظام ہو اس کا عالم ہو ضرور ہے۔

اول مقدمہ کا ثبوت عالم کی وہ عجیب و غریب ترتیب و راون بیشمار مصالح و منافع سے اس کی ترکیب جو شخص کے مشاہدہ میں ہیں جن میں سے بعض اس کتاب میں بیان ہوئے ہیں اور جن میں سے بعض علوم طبقات الارض

اور طبیعیات اور تشریح و منافع اعضا بلکہ اکثر علوم سے تو حقیقتاً ظاہر ہو چکا ہے
 دوسرے مقدمہ کا ثبوت بدیہی ہی مثلاً جو شخص فصیح و بلیغ عبارتوں کو
 باقاعدہ کتابوں کو اسی طرح اور علامتوں کو دیکھیکھا جس میں غرض صحیح
 کے مطابق کثرت کے ساتھ یہ انتظام پایا جاتا ہو اور اتفاقات و شاذ و نادر کا
 احتمال و سن انتظام میں نہ ہو تو اس میں اور کس شکست رہیگا کہ اس
 شے کا موجود و مدبر اس کے مفاسد و مصالح کا عالم ہے اور جب ان دونوں
 مقدموں کا ثبوت بدیہی ہی تو اس امر کے ثبوت میں شک نہیں ہو سکتا کہ جو
 مدبر عالم مفاسد و مصالح کا عالم ہے یہ دلیل سوجہ سے عہدہ ہے کہ
 خدا کی قدرت و اختیار کے ثبوت پر خدا کے علم کا ثبوت موقوف نہیں رہتا
 بلکہ اسوجہ سے بھی عہدہ ہی کہ ایسے مقدموں سے یہ نتیجہ نکلتا ہی جنکا ثبوت
 بدیہی ہی اس دلیل پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اگر مراد یہ ہو کہ جمیع وجوہ سے
 عالم موافق مصلحت و موجب منفعت ہی تو یہ مسلم نہیں ہی اور اگر مراد یہ ہو کہ بعض
 وجوہ سے موافق مصلحت و موجب منفعت ہی تو یہ امر خدا کے علم پر دلالت نہیں
 کرتا اکثر چیزیں مثل آگ و پانی کے ایسی ہیں جو عالم نہیں ہیں مگر ان سے
 نفع ہوتا ہی جو اب اسکا یہ ہی کہ ہر شخص فطرت سے اس امر کو جانتا ہی کہ جو شے
 ایسی ہو جس میں اس کثرت سے مصالح و منافع موجود ہوں جس کثرت سے
 عالم میں منافع و مصالح ہیں اسکا بانی و مدبر ضرور اس کے مفاسد و مصالح کا

عالم ہو اور اسی قدر خدا کے علم کے ثبوت میں کافی ہو یہ امر ضرور نہیں کہ وہ شے جمیع
وجوہ سے قرین مصالح و منافع اس خلیق کے ہو کہ اوہ میں کوئی مفسدہ اور مضرت
نہ ہو جیسا کہ ان مثالوں سے ظاہر ہے جنکو ہم نے بیان کیا ہے کیونکہ اگر کسی فصیح
عبارت یا باقاعدہ کتابت میں بعض بعض نقص ہوں تو بھی اس میں شک کسی کو
نہیں ہو سکتا کہ فصیح عبارت یا باقاعدہ کتابت کا موجد اور عبارت و کتابت کے
مقاسد و مصالح کا عالم ہو۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ دلیل علم موجد پر دلالت نہیں کرتی کیونکہ مگس عمل کیا
عجیب و غریب پنا گھر بناتی ہے حالانکہ وہ عالم نہیں ہے۔ جو اپنے کایہ دیا گیا ہے
کہ یہ مسلم نہیں ہے کہ مگس عمل اپنے گھر کے متعلق مفاسد و مصالح کی عالم نہیں ہے
اور حکماء کی بھی دو دلیلین ہیں ایک یہ کہ خدا مجرد ہے کیونکہ وہ جسم و جاتی نہیں
جیسا کہ ثابت ہو گا اور ہر مجرد عاقل کلیات ہی جیسا کہ بیان ہو چکا ہے
پس یہ ثابت ہو گا کہ خدا عالم ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ خدائے تعالیٰ اپنی ذات کو جانتا ہے کیونکہ تعقل یہ ہے
کہ وہ ماہیت جو علائق مادی سے مجرد ہو وہ مجرد قائم بالذات کے لیے
حاضر ہو اور وہ خدا کی شان میں حاصل ہے کیونکہ اس کی ذات مجرد اس کی ذات ہی
غائب نہیں ہے پس ثابت ہو گا کہ خدا عالم اپنی ذات کا ہے اور جب عالم اپنی ذات کا
تو اس کی ذات کو علاوہ جو اشیاء ہیں اور کیا بھی وہ عالم ہے کیونکہ اس کی ذات

علاوہ جتنے موجودات ہیں ان سب کی علت اول در اول کا مبداء بواسطہ یا
 بلا واسطہ خدائی ہی اور جب خدا سب کی علت ہی اور علم علت معلول کا علم
 واجب ہے تو ثابت ہوا کہ خدا جمیع موجودات کا عالم ہے یہ دونوں
 دلیلین مجروح و مقدوح ہیں مگر بطور تائیدی دلیلون کے اوں سر
 کام نکل سکتا ہے کیونکہ عقل اس امر کو قبول کرتی ہو کہ مجرب وجہ نسبت
 اور مجردات کا عالم ہو اور جب یہ ثابت ہوا کہ خدا عالم ہی تو یہ بھی ثابت ہی
 کہ خدا جمیع اشیاء کا عالم ہے کیونکہ نسبت ہر شے کی اللہ تعالیٰ کے علم سے
 مساوی اور یکساں ہی پس اگر اللہ تعالیٰ کا علم بعض اشیاء سے متعلق ہو اور
 بعض اشیاء سے متعلق نہ ہو تو ترجیح بلا مرجح یعنی تخصیص بلا تخصیص لازم آوے گی
 اور وہ محال ہی برخلاف انسان کے علم کے کہ اس کے علوم موقوف ایسے کلمات
 پر ہیں جو اس کی ذات پر زائد ہیں مثلاً قوت سماعت و بصارت اور وہی
 محض ہیں حکما کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو علم ان جزئیات کا نہیں ہوتا ہی
 جنکی شان سے تغیر و حدوث ہی مثلاً زید ایک مکان میں ہی پھر اس مکان سے
 دوسرے وقت میں جب زید خارج ہو گا تو یہ علم جزئیات زمانی سے ہے
 اور اس وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات جل سے متصف نہ ہو کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا
 علم جزئیات بطریق کلی اسی طرح سے جس طرح حساب یہ معلوم ہو جاتا ہے
 کہ چاند گن اور وقت ضرور ہو گا مثلاً جب چاند برج حمل کے اول درجہ میں ہو گا

تو گمن ہو گا مگر جب چاند گمن ہوتا ہی اسوقت اسکو اطلاع نہ ہو پس جس طرح سے انسان کا علم ہی اسی طرح اللہ تعالیٰ کو جزئیات زمانی کا علم ہے مشکوکین اس تاویل علیل سے اسوجہ سے راضی نہیں ہیں کہ حکماء کی دلیل اس باب میں نہایت ضعیف ہو اور قول حکماء کے باطل ہو نیکی یہ دلیل ہو کہ یہ تو ایسا نقص ہی جس سے انسان کا اللہ تعالیٰ سے اکمل ہونا لازم آتا ہو کیونکہ انسان کو جزئیات کا علم ہو اور اللہ تعالیٰ کو علم نہ ہو یہ صریح نقص ہو۔

حکماء کی یہ دلیل ہو کہ علم اسی بات کا نام ہو کہ عالم کے نزدیک ایک ایسی صورت حاصل ہو جو معلوم کے مطابق ہو جب تعریف علم یہ ہوئی تو بار تعالیٰ جزئی کو اگر کو صبح جزئی جانے مثلاً خدا نے زید کو جانا کہ اسوقت وہ گھر میں ہی پھر زید مکان سے باہر آیا تو اب ہم کہیں گے کہ آیا وہ علم اول باقی ہو یا بدل گیا اگر وہی پہلا علم باقی ہی تو یہ جمل ہو کیونکہ زید اب مکان سے خارج ہوا اور اگر علم اول مطابق واقع اس طور سے بدل گیا کہ پہلے زید کی وجود کا علم مکان سابق میں تھا اب دید کے خروج کا علم ہو گیا تو علم باری میں تغیر ہوا اور اللہ تعالیٰ کی ذات میں تغیر اور اللہ تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آیا اور جب اللہ تعالیٰ کے لیے جمل اور محل حوادث ہونا محال ہے تو بجز اوس صورت کے جو پہنچنے مثال میں بیان کی ہو کسی طرح اللہ تعالیٰ کو علم جزئیات حاصل نہیں ہو سکتا۔

حکیم محقق نصیر الدین طوسی نے حکما کی اس دلیل کو پہلے اونکے اصول مسلمہ سے توڑا ہے پھر اس شبہ کو دلیل سے حل کیا ہے۔ بیان نقض کا یہ ہے کہ اے حکما تم یہ کہتے ہو کہ علم علت مستلزم علم معلول ہے اور یہ بھی کہتے ہو کہ خداوند عالم جمیع ممکنات کی علت ہے اور یہ بھی کہتے ہو کہ خدا اپنی ذات کا عالم ہی ہے۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ علم علت ہو اور علم معلول نہ ہو اور جب یہ اصول حکما کے مسلمہ میں تو عجب ہے کہ باوجود دعویٰ ذکا و غنون سے اس تناقض سے کیونکر غفلت کی ہو پس وہ اس حالت میں پانچ امروں میں مبتلا ہو گئے ہیں یا اسکا اقرار کریں کہ ان جزئیات زمانی کی علتوں کا سلسلہ علت اول یعنی اللہ تعالیٰ پر منتهی نہیں ہوتا یا اسکا انکار کریں جو کہتے ہیں کہ علم علت مستلزم علم معلول ہے یا اس بات کا اعتراف کریں کہ ہم اس امر کے ثابت کرنے سے عاجز ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کا عالم ہے یا اپنے اس قول سے انحراف کریں کہ علم صورت معلوم کا مساوی عالم میں ہوتا ہے یا اس بات کو جائز رکھیں کہ اللہ تعالیٰ محل حوادث ہے اس نقض کے ذکر فرمانے کے بعد حکیم محقق نے اس شبہ کو یوں حل فرمایا ہے کہ کہ تھے جس اشکال کا ذکر کیا ہے وہ تو سب لازم آتا ہے کہ جب علم اللہ تعالیٰ کی ذات پر زائد ہو اور جبکہ اللہ تعالیٰ کا علم عین ذات ہے اور علم سے مراد معلوم کا عالم کے سامنے حاضر ہونا ہے پس تغیر معلوم سے تغیر اللہ تعالیٰ کا لازم نہیں آتا کیونکہ ازل سے جو کچھ ہوا ہے اور ابد تک جو کچھ ہو گا وہ سب اللہ تعالیٰ پر

ازل سے ابتد تک ایک حالت سے ظاہر ہی یعنی زمانہ جو ظرف مہم معلولت کا ہے وہی تمام و کمال اللہ تعالیٰ کے سامنے موجود ہے پھر یہ بات بدیہی ہے کہ جس شخص کو متغیر کا علم ہوتا ہی تو اس سے اس شخص کی ذات میں تغیر لازم نہیں آتا اور مشکلیں نے اس شبہ کا یہ جواب یا ہی کہ جس مشکل کا ذکر حکماء نے کیا ہے وہ صفات حقیقی میں ہی امراض فی میں نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ کے علم کا تعلق معلوم سے اضافی ہی پس اضافات میں تغیر واقع ہوتا ہی ذات میں تغیر نہیں واقع ہوتا کہ مثلاً زید گھر میں تھا تو وہ اللہ تعالیٰ پر آشکاف تھا اور جب زید گھر سے خارج ہوا تو اس کا تعلق علم الہی سے ہو گیا پس علم اللہ تعالیٰ کا ازل سے ابتدا تک یکساں ہے اور معلومات سے اس کا تعلق ایک مراعاتی و اضافی ہے اور تغیر اضافت سے تغیر اضافی میں نہیں لازم آتا محال جواب مشکلیں یہ ہے کہ یہ جائز ہے کہ ایک ٹوکی جانب بہت سی اضافتیں ہوں مثلاً ایک قدرت کی جانب بہت سے مقدور و نکی اضافت ہوتی ہے اور مقدور کے معدوم ہو جانے سے قدرت قادر میں تغیر نہیں ہوتا ہی بعض فلاسفہ کہتے ہیں کہ خدا کو اپنی ذات کا علم نہیں ہے اور وہی حجت یہ ہے کہ علم یا صورت معلوم کا عالم میں حصول ہے یا اضافت در میان عالم و معلوم ہے اور یہ مستلزم کثرت ہے اور وہ خدا کے لیے محال ہے جواب اس کا یہ ہے کہ جبکہ اپنی ذات کا علم ہے تو حصول صورت معلوم کی حاجت نہیں ہے اور رسالت اضافت اعتباری معلومت کافی ہے۔

بحث نفی احتیاج خدا

اللہ تعالیٰ کا وجوب وجود اس امر کی دلیل ہے کہ خدا غنی ہے اس لیے کہ غنی وہ ہے جو ذات میں اور صفات میں کسی غیر کا محتاج نہیں ہو۔
 دلیل اس امر کی کہ اللہ تعالیٰ ذات میں کسی کا محتاج نہیں ہو۔ یہ ہے کہ یہ ظاہر ہو کہ جو شے ذات میں اپنے غیر کی محتاج ہو وہ ممکن ہے اور یہ خلاف مفروض محال ہے کیونکہ خدا واجب الوجود فرض ہوا ہے اور لازم آتا ہے کہ شے اپنے نقیض سے متصف ہو اور وہ بھی محال ہے اور دلیل اس بات کی کہ اللہ تعالیٰ صفت میں اپنے غیر کا محتاج نہیں ہو یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کسی صفت میں غیر کا محتاج ہوگا تو متفعل و متاثر اور مکمل پنے غیر سے ہوگا اور یہ محال ہے۔

بحث اسکی کہ خدا محل حوادث نہیں ہے

محل حوادث ہونے سے مراد یہ ہے کہ ایک ایسی حالت جو پہلے تھی وہ حاصل ہو اور جب یہ معلوم ہوا تو جاننا چاہیے کہ خدا اگر محل حوادث ہو تو خدا میں تغیر لازم آوے گا کیونکہ تغیر یہی ہے کہ جو حالت پہلے تھی وہ باقی نہ رہے اور دوسری حالت جو موجود نہ تھی وہ موجود ہو۔ اور تغیر واجب الوجود میں اس لیے محال ہے کہ تغیر کو انفعال و تاثر لازم ہے اور انفعال واجب الوجود کی لیے محال ہے کیونکہ جو شے متفعل ہوگی او میں استعداد اثر کے قبول کرنے کی ہوگی اور یہ صفت مادیات ہے اور واجب الوجود مادی نہیں ہے پس متفعل ہوگا اور جب متفعل نہ ہوگا تو تغیر نہ ہوگا۔

اور جب متغیر نہ ہوگا تو محل حوادث نہ ہوگا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ کل حوادث کے لیے علت واجب ہی پس علت اس حادث کی جو واجب لوجود کی ذات سے قائم ہو یا واجب لوجود ہوگا یا غیر واجب لوجود ہوگا دو تقسیم محال ہیں۔ قسم اول ایسے محال ہے کہ تاثیر واجب لوجود کی حادث میں یا اجاب سے ہوگی یا اختیار سے ہوگی۔ اگر ایسا ہے ہوگی تو وہ حادث قدیم ہوگا کیونکہ فاعل موجب کے اثر کا قدیم ہونا لازم ہے پس جو شے حادث فرض ہوئی ہو وہ قدیم ہوگی۔ اور لازم آئے گا کہ کوئی شے قدیم بھی ہو اور حادث بھی ہو اور یہ ظاہر البطلان ہے اور اگر اوہین تاثیر واجب لوجود کے اختیار سے ہوگی تو لازم آوے گا کہ حادث کا وجود اس کے وجود کے قبل ہو کیونکہ واجب ہے کہ یہ حادث صفت کمال سے ہو سکتی کہ نقائص سے خالی کمال کا امتضا جائز نہیں ہے اور جب یہ حادث صفات کمال سے ہوگا تو صفات کمال کا منشاء ذات واجب ہوگی اور جب صفات کمال کا منشاء ذات واجب ہوگی تو حقیقی صفات کمال ہیں وہ سب اس کے ساتھ موجود ہوں گے اور ذات اللہ تعالیٰ کی انہی ہی ہیں لازم آتا ہے کہ ذات کی طرح یہ حادث بھی انہی ہو مگر فرض یہ ہے کہ وہ حادث ہو پس خلاف مفروض محال لازم آئے گا اور اگر واجب لوجود کا غیر حوادث کی علت ہوگا تو واجب لوجود غیر کا محتاج ہوگا اور یہ محال ہے جیسا کہ بیان ہوا۔

بحث اسکی کہ خدا کا حیات سے تصاف صحیح ہے

قرآن مجید سے اللہ تعالیٰ کا صفت حیات سے متصف ہونا ثابت ہے اور عقلا نے اس میں اتفاق کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ حقیقی ہے اور جبکہ وہی کی حیات ایک عرض ہے جس کا سبب عدال مزاج ہو اور اللہ تعالیٰ کے لیے مزاج نہیں ہے کیونکہ مزاج کا وجود جسم پر موقوف ہے اور اللہ تعالیٰ کے لیے جسم نہیں ہے اس لیے عقلا نے خدا کی صفت حیات میں دو وجہوں سے نظر کی ہے اور اول میں اختلاف ہوا ایک یہ کہ حیات صفت ثبوتی ہے یا امر سلبی ہے دوسرے یہ کہ معنی حیات کو ایسی حالت میں کیا ہیں جب اللہ تعالیٰ اس صفت سے متصف ہو وہ لوگ جو اس بات کے قائل ہیں کہ اس کی صفات اس کی ذات پر زائد ہیں وہ اس بات کے قائل ہیں کہ خدا کے لیے ایک صفت ثبوتی ہے جو اس کی ذات پر زائد ہے اور وہ حیات ہے اسی کے سبب صحیح ہے کہ وہ قادر ہوا اور عالم ہو اور وہ لوگ جو صفت کی نفی کرتے ہیں وہ اس کے قائل ہیں کہ حیات امر سلبی ہے اور معنی اس کے یہ کہتے ہیں کہ حقیقی وہ ہے جس کا قادر ہونا اور عالم ہونا محال نہ ہو اور جب یہ صفتیں جناب الہی کے لیے ثابت ہیں جیسا کہ بیان ہوا تو اللہ تعالیٰ کا اس معنی سے صفت حیات سے متصف ہونا ثابت ہے۔

اور حکما نے حقیقی کے معنی کی تفسیر دہاک فقال سے کی ہے میری رائے میں دہاک سے مراد بوجہ اتم و اکمل مدرک کا صفت اداک سے متصف ہونا ہے۔

اور فعال کے معنی بوجہ اتم و اکمل صفت فاعلیت سے متصف ہونا ہی پہلے گروہ سے اپنے مذہب کے ثبوت میں یہ حجت پیش ہو کہ اگر اوستا کی ذات اوستا چیز سے مختص ہو جس کے سبب سے قادر ہونا اور عالم ہونا اوستا کا صحیح ہو تو تخصیص بلا مخصص لازم آتی ہو اور وہ باطل ہو اور جب لازم باطل ہو تو لازم بھی باطل ہو بیان ملازمت یہ ہے کہ حقیقی ذاتیں ہیں سب ذاتیت میں مساوی ہیں پس بعض ذاتوں کی علم و قدرت کے ساتھ خصوصیت اور بعض کی عدم خصوصیت تخصیص بلا مخصص ہے اس حجت کا جواب چند وجہوں سے دیا گیا ہے۔ اول یہ کہ ہم نے تسلیم کیا کہ مخصص کی ضرورت ہے مگر اس مخصص کو ذات پر زائد کیوں کہتے ہو کیوں یہ جائز نہیں کہ یہ اختصاص اوستا کی خصوصیت ذات کی جہت سے ہو اور ہم اس امر کو نہیں تسلیم کرتے کہ تمام ذاتوں میں مساوات ہو بلکہ جناب باری کی ذات تمام ذاتوں کی مخالف ہے جیسا کہ بیان ہو گا اور اگر یہ بھی تسلیم کر لیا جائے کہ سب ذاتیں فی ایتیت میں مساوی ہیں اور کسی صفت کے اتصاف کے لیے مخصص کی حاجت ہو تو ہم یہ کہیں گے کہ مخصص ایک خاص ذات کے لیے کیوں ہو اور دوسرے کے لیے کیوں نہیں ہو پس تخصیص بلا مخصص لازم آوے گی اور اگر یہ اتصاف کسی مخصص کی جہت سے ہو گا تو یہی کلام ہم اس مخصص میں کرینگے یہاں تک کہ تسلسل لازم آئے گا اور وہ محال ہو۔

بحث ادراک خدا

اہل اسلام نے اس امر میں اتفاق کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ صفت ادراک سے

متصف ہی کیونکہ قرآن مجید میں وارد ہے کہ اللہ تعالیٰ سمیع و بصیر ہے مگر اللہ تعالیٰ کے ادراک کے معنی میں اختلاف ہی معتزلہ میں سے ابو الحسن بصری اور کبھی اور اکثر محققین کے نزدیک خدا اس معنی سے مدرک ہے کہ وہ مدرکات کا علم رکھتا ہے اور اشاعہ اور اکثر معتزلہ نے یہ کہا ہے کہ علم و ادراک میں مغایرت ہے ابو الحسن نے اپنے مذہب پر یہ حجت قائم کی ہے کہ ادراک حق جناب باری میں یا تو علم و احساس ہو گا یا اون دونوں کے غیر کوئی چیز ہو گی اور علم کے غیر کوئی چیز نہیں ہے پس علم ہی متعین ہو گا اور یہی مطلوب ہے۔ احساس کل بطلان تو ظاہر ہے کہ حواس کا وجود باری تعالیٰ کے لیے محال ہے کیونکہ اوس سے احتیاج و لجب کی اپنے غیر کے جانب لازم آتی ہے اور وہ خلاف مفروض محال و نقص ہے اور نقص بھی اللہ تعالیٰ کے لیے محال ہے اور یہ امر کہ ادراک غیر علم و احساس سے غیر معقول ہے۔ کیونکہ غیر علم و احساس کسی اور شے کا تصور نہیں ہو سکتا اور جب اس کے غیر کا تصور ہی نہیں ہو سکتا تو اس کے ساتھ حکم کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ جب کسی شے کا کسی شے پر حکم کیا جاتا ہے یا کسی چیز کے ساتھ حکم کیا جاتا ہے تو پہلے اس کا تصور ایک ضروری امر ہے اور جب غیر علم و ادراک کسی اور شے کا تصور نہیں ہو سکتا تو اس کا اثبات ہمالت ہے۔ اس حجت میں ایک نظر کی گئی ہے وہ یہ ہے کہ غیر معقول ہونے سے کیا مراد ہے اگر غیر معقول ہونے سے یہ مراد ہے کہ

لے اور عقل سے بھی خدا کا ادراک ثابت ہے کیونکہ علم کو ادراک لازم ہے اور خدا کا مطلق علم سے انصاف ثابت ہو چکا ہے اور نہ

اوس سے متصف ہونا کسی چیز کا محال ہی جیسا یہ قول ہی کہ جسم مجرد ہے اور یہ
غیر معقول ہی تو اسی میں تو نزاع ہی پس مصادرة علی المطلوب لازم آدیکجا۔
یا یہ مراد ہی کہ اوس کا تعقل نہیں ہوتا تو اوس وقت میں کہا جائیگا کہ کسی شے کی
عدم تعقل سے یہ نہیں لازم آتا کہ اوس شے کی نفی بھی کر دیجائے کیونکہ اگر
کوئی چیز نامعلوم ہو تو اوس سے یہ نہیں لازم آتا کہ اوس کے عدم کا علم ہو جاوے
اشاعرہ نے اور اون لوگوں نے جنھوں نے ادراک کو علم پر اندھ بھاڑی دیکی محبت
ہے کہ ادراک علم پر ہم بندون میں زائد ہی جو شاہد و حاضر ہیں تو غائب
(یعنی خدا) میں بھی ایسا ہی ہوگا اور دوسری محبت یہ ہی کہ اگر باری تعالیٰ شانہ
ادراک سے موصوف نہ ہو تو ضرور ہی کہ خدا ضد ادراک سے متصف ہو اور یہ اقصا
باطل ہی کیونکہ خدا دراک نقص ہی اور نقص جناب باری تعالیٰ پر محال ہے۔
بیان اسکا یہ ہی کہ خداوند عالم حقی ہے اور جو حقی ہے اوس کے لیے صحیح ہے
کہ وہ بدرک ہو پس اگر باری تعالیٰ بدرک نہ ہو تو لازم آئے کہ عدم ادراک سے متصف ہو
جو ابونکی محبت اول کا یہ ہی کہ زیادتی ادراک شاہد میں مسلم ہی مگر یہ زیادتی
شاہد میں حاشہ کے متاثر ہونے کی طرف راجع ہی اور حاشہ کا ہونا خارجا پاری
کے لیے محال ہی۔ اور جواب استدلال ثانی یہ ہی کہ ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ اگر وہ
ادراک سے موصوف نہ ہوگا تو اوسکی ضد سے موصوف ہوگا کیونکہ جائز ہی
کہ محل ضدین سے خالی ہو جس طرح ہوا ہے چونکہ وہ جسم ہی اس لحاظ سے صحیح نہ

کہ وہ سوا سے متصف ہو یا بیاصل سے متصف ہو مگر ایک سے متصف نہ ہونے کی سبب یہ نہیں لازم آتا کہ دوسرے سے متصف ہو یا نہ ہو اس سے متصف نہ ہونے کے سبب یہ بات لازم آتی ہے کہ وہ اس کے عدم سے متصف ہو اور قیاس شاہد کا یعنی مخلوق کا غائب بینی اللہ تعالیٰ پر کیونکہ صریح مان لیا جائے کیونکہ صورت کا حسن مخلوق میں صفات کمال سے ہو اور اللہ تعالیٰ میں یہ بات نہیں ہوتی پس اللہ تعالیٰ اگر وصف اور اک سے متصف نہ ہو تو یہ مسلم نہیں ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے لیے نقص ہے۔ اسی طرح ہم اس امر کو بھی تسلیم نہیں کرتے کہ جو جی ہو اس کے لیے اور اک صحیح ہے کیونکہ اکثر اچھا ایسے ہیں جن سے اور اک کی نفی کی گئی ہے جیسے چمھلی اور بہت سے جانور ایسے ہیں جن کے لیے سماعت نہیں ہے تو یہیں چھو ہے کہ اس کے لیے بھر نہیں ہے اور اکثر کٹرے ایسے ہیں جن کے لیے سماعت و بھارت دونوں نہیں ہیں پس ان مثالوں میں نظر کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ تمھاری حجت صحیح نہیں ہے بعد اس بیان کے ہم کہتے ہیں کہ اولیٰ یہ ہو کہ کہا جائے کہ جب دلیل نقلی سے یہ ثابت ہے کہ جناب باری تعالیٰ اور اک سے متصف ہے تو ہکو دلیل سے یہ یقین حاصل ہوا کہ خدا اور اک سے متصف ہے تو موافق متفقاً دلیل ہکو یقین ہے کہ وہ مدرک ہے اور جب ہم نے اس بات کو دیکھا کہ اگر حقیقت لغوی سے اللہ تعالیٰ کا اور اک مانا جائے تو لازم آتا ہے کہ باری تعالیٰ آلات جسمانی کا محتاج ہو اور آلات جسمانی کا جناب باری تعالیٰ کے لیے ہونا

محال ہی تو چہنچہ سمجھ لیا کہ مراد اوس ادراک سے جس سے جناب باری متصف ہی حقیقت لغوی نہیں ہے۔ اور جب حقیقت لغوی مراد نہ ہوئی تو مجاز پر اوسکا حل کرنا ضرور ہوا پس معلوم ہوا کہ مراد ادراک سے علم ہے کیونکہ سب مجازوں سے علم ہی ادراک کے معنی سے قریب ہی اسلئے ادراک کو اقرب مجازات پر حل کر کے علم مراد لے لیا کیونکہ علاقہ سبب و مسبب موجود ہی پس ادراک سے علم کا مراد لینا اس قبیل سے ہے کہ سبب سے مسبب مراد لے لیا جائے پس مراد مدرک ہونے سے یہ ہے کہ جناب باری تعالیٰ مدرکات کا عالم ہے۔ وہ لوگ جو اس بات کو منع کرتے ہیں کہ باری تعالیٰ ادراک سے متصف ہو انکی محبت یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ ادراک سے متصف ہو تو لازم آویگا کہ وہ آلات جسمانی حسی سے متصف ہو اور جب لازم باطل ہو تو ملزوم بھی باطل ہوگا۔

بیان ملازمت یہ ہے کہ ادراک بصری یا شمع کے خروج سے ہوتا ہی بصورت مرنی کے انطباع سے ہوتا ہی اور وہ دونوں اہل جسمانی کے محتاج ہیں اور اسی طرح ادراک سمعی اس بات پر موقوف ہے کہ متوج ہو اصالح تک پہنچے اور اسی طرح جو باقی ادراکات ہیں وہ بھی محتاج آلات ہیں پس اگر جناب باری ادراک سے موصوف ہو تو لازم آویگا کہ جناب باری کے لیے آلات جسمانی بھی ہوں اور یہ جناب باری کے لیے محال ہے۔

جواب اس محبت کا دو طریقوں سے دیا گیا ہے۔ اول یہ کہ ہم اس بات کے

بائع ہیں کہ اور اک بصری شعلے کو خارج جوئے پر یا طباع پر موقوف ہو ویسا کہ یہاں پہلے
 ہو کر رہا ہے کہ اگر ہم اور اک کا واس پر موقوف ہونا تسلیم بھی کر لیں تو وہ
 شاید میں ہی لیکن غائب میں مسلم نہیں ہی نہیں جائزہ ہی کہ غائب یعنی
 اللہ تعالیٰ کا اور اک موقوف حواس پر ہے اور حسب یہ معلوم ہوا کہ محققین کا
 مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا اور اک علم پر زائد نہیں ہی تو جانا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ
 اس میں سے مدرک ہی کہ وہ مدرکات کا عالم ہی اور جبکہ دلائل سمعی سے ثابت ہے
 کہ اللہ تعالیٰ سمیع و بصیر ہے اور اللہ تعالیٰ کے لیے سماعت و بصارت جسمانی
 محال ہے اور اور اک اللہ تعالیٰ کے علم پر زائد نہیں ہی اور جب یہ ثابت
 ہو چکا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علم کی نسبت سب شیاؤں کے ساتھ مساوی ہے
 اور اس کی ذات کی نسبت سب موجودات کی جانب یکساں ہی پس بات
 ثابت و محقق ہو گئی کہ اللہ تعالیٰ سمیع و بصیر اس معنی سے ہے کہ وہ اون چیزوں کا
 عالم ہی جو سننے کے لائق ہیں اور دیکھنے کے لائق ہیں کیونکہ مقتضی ان دونوں
 صفوں کی خدا کی ایک ذات ہی محال ہے کہ اس اعتبار سے کہ اللہ تعالیٰ کا
 علم سموعات سے متعلق ہوتا ہی اللہ تعالیٰ کا نام سمیع ہے اور اس اعتبار
 سے کہ اللہ تعالیٰ کا علم مبہرات سے متعلق ہوتا ہی اللہ تعالیٰ کا نام بصیر
 کیونکہ اللہ تعالیٰ جمیع معلومات کا عالم ہی جن میں سے وہ معلومات بھی ہیں
 جو سننے اور دیکھنے کے لائق ہیں۔

بحث کلام خدا

یہ بحث بھی ایک معرکہ انکارا بحث شاعرہ اور معرکہ بین ہیں اور معرکہ کہتے ہیں کہ کلام وہ آوازیں اور حروف ہیں جو متکلم سے صادر ہوتی ہیں اور آوازیں اور حروف کا موجود و فاعل متکلم ہی دلیل و سلی عرفان ہے یہ ہو کہ کہتے ہیں تکلم ایچتی علی لسان المصروع یعنی کہتے ہیں کہ کلام کی زبان سے کلام کیا پس اگر یہ صحیح نہ ہوتا کہ فاعل کلام متکلم ہی تو اس کلام کی اسناد جن کی طرف صحیح نہ ہوتی پس متکلم وہی ہو جو موجود کلام ہو اور اس کے معنی کہتے ہیں کہ کلام وہ معانی ہیں جو متکلم کے دل میں ہوتے ہیں جو آوازیں اور حروف کے مدلول ہوتے ہیں جیسا کہ ایک شاعر نے کہا ہے۔

ان الکلام لفی الفواد وانسا جعل المنان علی الفواد ولیلانی
یعنی کلام دل میں ہوتا ہے اس کے سوا اور امر نہیں ہے کہ زبان اور ہوش کی دلیل ہی جو شے دل میں ہوتی ہو اور وہ کلام نفسی ہے اور کلام نفسی ایک صفت ہے جو علم و ارادہ اور باقی صفات نفسانی کا غیر وہ پس متکلم وہ جس سے کلام قائم ہے اور باری تعالیٰ اس معنی ثانی سے متکلم ہی معتزہ نہ تھی دلیل یہ ہو کہ جب متکلم خبر دیتا ہے تو تین امور ہوتے ہیں ایک عبارت جو متکلم کی صادر ہوتی ہے دوسرا امر وہ علم ہے جو متکلم کو اس شے کی نفی و اثبات کی نسبت ہوتا ہے جس سے وہ خبر دیتا ہے تیسرے اثبات یا نفی اور اس شے کی

جسکی خبر دیتا ہی جب دونوں اخیر چیزیں بالاتفاق کلام نہیں ہیں تو ثابت ہو کہ اول شے یعنی عبارت کلام ہے اور جب امر یا نہی کا متکلم سے صدور ہوتا ہی تو دو چیزیں ہوتی ہیں ایک لفظ دوسرے وہ ارادہ یا کراہت جو متعلق اوس شے سے ہے جسکا امر کیا گیا ہی یا جس سے مانعت کی گئی ہے پس جب کہ ارادہ و کراہت کلام نہیں ہی تو بجز لفظ کے اور کوئی شے کلام نہیں ہی اسی طرح تمام اقسام کلام میں قیاس کرنا چاہیے پس بات ثابت ہوئی کہ کلام نفسی جسکے اشاعرہ قائل ہیں وہ بجز علم کی خبر میں اور بجز ارادہ کے امر میں اور بجز کراہت کے نہی میں نہیں ہی اور شعر شاعر تمثیل شاعری ہی وہ مطالب علمیہ میں حجت نہیں ہی علاوہ اسکے ممکن ہی کہ یہ شاعر کلام نفسی کا تقلیداً قائل ہو اسی طرح اور بھی احتمال ہو سکتے ہیں جن کا ذکر طوالت کے خالی نہیں ہی اور اشاعرہ اس بیان سے کلام نفسی کو غیر علم و ارادہ کہتے ہیں کہ کلام علم تو اسلیے نہیں ہی کہ متکلم کبھی ایسے امر کی خبر دیتا ہے جسکا او کو علم نہیں ہی یا اوس میں او کو شک ہو یا اوسکے خلاف او کو علم ہے اور ارادہ اسلیے نہیں ہی کہ کبھی امتحاناً حکم دیا جاتا ہی اور فعل کا ارادہ نہیں ہوتا مثلاً کوئی شخص اپنے غلام کو محض اسلیے حکم دے کہ غلام اطاعت کرتا ہی نہیں ایسی حالت میں فعل کے عمل میں آنے کا ارادہ نہیں ہوتا ہی ہی حال نہی کا ہی معتزلہ کہتے ہیں کہ یہ تو صورت صیغۃ امر ہی فی الحقیقت امر نہیں ہی کیونکہ حکم میں

ارادہ شرط ہی یہی حال نہی کامی اور اگر اس معنی سے متکلم ہونا صحیح ہو جو شاعرہ دعویٰ کرتے ہیں تو لازم آتا ہے کہ گونگا بھی متکلم ہو اور یہ مکابرہ محض ہی اور اللہ تعالیٰ فرماتا ہے حَتّٰی یَسْمَعَ کَلَامَ اللّٰهِ یعنی یہاں تک کہ کلام اللہ تعالیٰ کا سننے اس آیت سے ثابت ہے کہ کلام وہ ہی جو مسموع ہو یعنی سنا جاسکے معنی کلام نہیں ہیں اسلئے کہ معنی مسموع نہیں ہوتے پس عکس قضیہ سے دلیل کی صورت یہ ہو گی کہ جو شے مسموع نہیں ہے وہ کلام نہیں ہے اور شاعرہ کہتے ہیں اشتقاق لغت کے قاعدہ سے متکلم وہ ہی جس سے کلام قائم ہے ثبوت اوسکا یہ ہے کہ متحرک اوسکو کہتے ہیں جس سے حرکت قائم ہے۔

جواب دسکا معتزلہ کی جانب سے یہ ہے کہ ہوا سے کلام قائم ہے مگر ہوا کو متکلم نہیں کہتے بلکہ فاعل کلام مثلاً انسان کو متکلم کہتے ہیں اور بحجز علم کی خبر میں اور بحجز ارادہ کے امر میں اور بحجز لکڑیت کے نہی میں کوئی اور معنی نہیں ہیں کلام نفسی غیر معقول امر ہے اور جب غیر معقول وہ ہی جسکا تصور نہ ہوا اور جسکا تصور ہی نہ ہو سکے اوسکا اثبات جمالت ہی پس کلام نفسی باطل ہے۔

بحث اسکی کہ خدا متکلم ہے

اہل اسلام کا اس امر پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے دلیل اسکی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ قرآن میں فرماتا ہے کَلَّمَ اللّٰهُ مُوسٰی تَحِکِّمًا یعنی اللہ تعالیٰ موسیٰ علیہ السلام سے کلام کیا اور دلیل اسکی وہ خبر میں بھی ہیں جو انبیاء و

منقول ہیں اور درجہ تو اتنے تک پہنچ گئی ہیں اس مقام پر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ تو دور ہی کیونکہ ثبوت اللہ تعالیٰ کے کلام کا اللہ تعالیٰ کے کلام پر موقوف ہوگا ایسے کہ انبیاء کا دعویٰ یہ ہے کہ کلام الہی سے بدریغہ جبرئیل یہ بات معلوم ہوئی کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اور یہی دور ہے کیونکہ جواب اوسکا یہ ہے کہ رسول کا سچا ہونا معجزہ سے ثابت ہی پس خدا کے کلام کی ثبوت پر خدا کا متکلم ہونا موقوف نہیں ہی بلکہ رسول کے کلام پر اللہ تعالیٰ کے تکلم کا ثبوت موقوف ہی پس دور نہیں ہی اور دلیل عقلی سے کلام کا ثبوت یہ ہو کہ جب یہ بات ثابت ہوئی کہ اللہ تعالیٰ تمام ممکنات پر قادر ہو اور کلام آوازوں اور حروف کا ایجاد ہی اور یہ ممکن امر ہو کہ اللہ تعالیٰ کسی جاہد میں کلام کو ایجاد کرے پس اگر اللہ تعالیٰ اس طرح کے کلام کے ایجاد پر قادر نہ ہو تو مخصوص بلا مخصوص لازم آتی ہو اور وہ محال ہی اور جب اللہ تعالیٰ کی قدرت ایسے کلام کے ایجاد کرنے میں ثابت ہی جو مرکب حروف اور آوازیں ہی ہو اور انبیاء علیہم السلام نے اس امر سے خبر دی ہی کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے تو یہ بات ثابت ہوئی کہ اللہ تعالیٰ اذن معنوں سے متکلم ہی کہ اذنی او سننے آوازوں اور حروف کو جسم جاہد اور اجسام مخصوص میں اپنے ارادہ کے موافق پیدا کر دیا ہی اور ایسا کلام بالضرورت حادث ہی پس اللہ تعالیٰ کا کلام حادث ہی یہ معنی اللہ تعالیٰ کے کلام کے عقل میں آتے ہیں اور یہی مذہب معتزلہ کا ہے۔

اور حجابہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا کلام وہ آوازیں ہیں جو سنتی جاتی ہیں
اور وہ حروف ہیں جو قرآن میں لکھے جاتے ہیں اور وہ قدیم ہیں حتیٰ کہ
اون میں سے بعض کی یہ رائے ہے کہ جل و غلات تک قدیم ہوا اور یہ مذہب
طالباۃ لطائف ہی کہتے ہیں کہ کلام کا وجود اس طرح ہوتا ہے کہ ایک
حرف کے بعد دوسرا حرف ہو اور ایک لفظ کے بعد دوسری لفظ ہو اور کسی کے
بعد عدم موجود ہونا بھی ضرورت ہے۔ اور اشاعرہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کلام
نفسی ہے اور اللہ تعالیٰ متکلم اس معنی سے ہے کہ اللہ تعالیٰ سے کلام قائم ہے اور
کلام اللہ تعالیٰ کی ایک صفت غیر علم و ارادہ وغیرہ باقی صفات پر جیسا کہ بیان ہوا
اور جب کہ صفات اللہ تعالیٰ قدیم ہیں تو کلام اللہ تعالیٰ کا قدیم ہے اور
اللہ تعالیٰ کی صفت متکلم سے مصنف ہونے پر دلیل لائق ہیں کہ ہر جی کے لیے
کلام صحیح ہی پس اللہ تعالیٰ کے لیے کلام صحیح ہی کیونکہ اللہ تعالیٰ ہی ہے
اور جب عدم متکلم بمقابلہ متکلم نقص ہے اور اللہ تعالیٰ کے لیے نقص محال ہے
پس ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اور جب یہ ثابت ہوا کہ متکلم وہ ہے
جس سے کلام قائم ہے اور کلام حتیٰ وہ کلام ہے جو حروف اور
آوازیں سے مرکب ہے اور وہ بلاشبہ حادث ہے اور حوادث کا قیام
اللہ تعالیٰ کی ذات سے محال ہے جیسا کہ بیان ہوا ہی پس یہ بات ثابت
ہوئی کہ اللہ تعالیٰ کلام نفسی سے متکلم ہے اور اللہ تعالیٰ کا کلام اس

معنی سے قدیم ہی کہ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات سے قائم ہے۔

معجزہ کہتے ہیں کہ کلام الہی غیر اور استفہام اور امر و نہی وغیرہ مشتمل ہی پس اگر کلام خدا قدیم ہو تو بہت سی تباہتیں بلکہ محالات لازم آتے ہیں مثلاً یہ کہ اللہ تعالیٰ نے موسیٰ سے کلام کیا جس سے اللہ تعالیٰ کا کذب لازم آتا ہی اور کذب اللہ تعالیٰ کیلئے متنفع ہے جیسا کہ بیان ہوگا اور بیان اس بات کا کہ اس صیغہ سے کذب لازم آتا ہی یہ ہی کہ وہ اس بات پر دلالت کرتا ہی کہ کلام کرنے سے پہلے کوئی زمانہ ہو پس لازم آتا ہی کہ ازل سے پہلے کوئی زمانہ ہو اور جب یہ محال ہی تو یہ کلام کذب ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے موسیٰ سے کلام کیا یا اگر ازل سے امر و نہی موجود ہو تو خطاب معدوم سے ہوگا اور وہ فعل عبث ہی اور فعل عبث قبیح ہی اور فعل قبیح اللہ تعالیٰ سے محال ہی جیسا کہ بیان ہوگا اشاعرہ کہتے ہیں کہ کلام الہی معنی واحد ہی ازل میں نہ وہ امر ہے نہ نہی ہی نہ خبر ہے نہ استفہام ہے نہ اس کے علاوہ جو اقسام کلام ہیں ان میں سے کوئی قسم ہی نہ حرف ہی نہ آواز ہی جیسے عبارتیں دلائلین کرتی ہیں اور یہ اقسام کلام جن کے معنی اس طرح سے مختلف ہیں حادث ہیں اور کلام نفسی قدیم ہی کیونکہ یہ اقسام معنی واحد سے بحسب اختلاف زمان و مکان متعلق ہو جاتے ہیں مثلاً ایک زمانہ میں جو حکم مناسب تھا اس سے کلام نفسی متعلق ہو گیا اور دوسرے زمانہ میں جب ضرورت جاتی رہی تو وہ حکم مرتفع ہو گیا

یعنی معنی امر کا تعلق قطع ہو گیا مثلاً زید جب بالغ ہو تو نماز واجب ہو گئی جب
مرگیا تو نماز کا حکم ساقط ہو گیا یا شرائع سابقہ میں جو احکام زمانہ سی مقید تھے
جب زمانہ نہ رہا وہ احکام منسوخ ہو گئے اور جدید احکام سے کلام نفسی کو تعلق
ہو گیا اور اللہ تعالیٰ کے حکم کے ثبوت میں جو دلیل اشاعرہ کی بیان ہوئی ہے
معتزلہ اس پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ یہ مسلم نہیں ہے کہ ہر حی کو لئے حکم
صحیح ہے کیونکہ یہ ظاہر ہے کہ بدون آلات کے زندہ شخص کے لئے حکم ممکن
نہیں ہے پس محض حی ہونا کافی نہیں ہے اور اگر تسلیم بھی کیا جاوے تو یہ
مسلم نہیں ہے کہ عدم تکلم نقص ہے کیونکہ نقص تو اس کے لئے ہے جسکی شان سے
حکم ہوا اور کسی آفت سے وہ تکلم سے عاجز ہو جیسا کہ انسان گونگا ہوتا ہے
اور اللہ تعالیٰ جب دیات سے برتر جسمانیات سے مجرود ہے تو اللہ تعالیٰ
شان سے متکلم ہونا ثابت نہیں ہے اور جب یہ ثابت نہیں ہے کہ مجرود کی
شان سے حکم ہے تو یہ بھی ثابت نہیں ہے کہ عدم تکلم اللہ تعالیٰ کے لئے
نقص ہے اور یہ جو تمہنے کہا کہ کلام نفسی ازلی معنی واحد ہے بحسب زمان
و محل اسکو موضوعات سے تعلق ہو جاتا ہے جیسا کہ مثالوں میں تم
بیان کرتے ہو۔ جواب اسکا یہ ہے کہ یہ ایک امر غیر معقول ہے کہ مدلول
امر ایک وقت میں یا ایک شخص کے لیے امر کے معنی سے متعلق ہو اور دوسرے
وقت یا دوسرے شخص کے ساتھ نہ ہو کہ متعلق ہو اور واضح ہو کہ علاوہ اسکے

اگر کلام نفسی اس جہت سے غیر معقول ہو کہ تصور اس کا نہیں ہو سکتا یہ امر لازم آتا ہے کہ یا قرآن مجید جو لکھا جاتا ہے وہ کلام نہیں ہے یا یہ لازم آتا ہے کہ کلام لفظی اللہ تعالیٰ کا یعنی قرآن مجید کے الفاظ قدیم ہیں اور اس کا محال ہونا بدیہی ہے کیونکہ لکھنے میں ایک حرف موجود ہوتا ہے جو پہلے نہ تھا اور بعد اس کے دوسرا اور بعد اس کے تیسرا اسی طرح یکے بعد دیگر سے حروف موجود ہوتے ہیں اور یہی حال پڑھنے کا ہے اور یہ دلیل حدوث ہے اور جب کلام لفظی کلام جناب الہی ہوگا تو اس کا انکار کفر نہ ہوگا حالانکہ کلام لفظی کا انکار باجماع اہل اسلام کفر ہے۔ واضح ہو کہ محققین اشاعرہ نے اس امر کو تسلیم کر لیا ہے کہ حروف و اصوات کلام خدا ہیں جیسا کہ شارح مواقف نے صاحب مواقف کے ایک رسالہ سے نقل کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ لفظ معنی دو چیزوں کے لیے بولی جاتی ہے ایک جو چیز لفظ کی مدلول واقع ہوتی ہے یعنی لفظ اس پر دلالت کرتی ہے اور اس کو معنی کہتے ہیں اور دوسرا اطلاق معنی کا اس امر پر ہوتا ہے جو غیر سے قائم ہو اور چونکہ شیخ اشعری نے کلام کو معنی نفسی سے تعبیر کیا ہے اس لیے اس کے تابعوں نے سمجھا کہ شیخ کی مراد معنی سے نفس مدلول لفظ ہے اور یہ مدلول لفظ شیخ کے نزدیک قدیم ہے لیکن عبارت کو جو کلام کہتے ہیں وہ صرف مجاز ہے کیونکہ عبارتیں اس چیز پر دلالت کرتی ہیں جو حقیقت کلام ہے پس جو

مذلول کا نام تھا وہی نام دلالت کرنے والے کا بھی رکھ دیا گیا یہاں تک کہ بعض صاحب شیخ نے اس بات کی تصریح کر دی ہے کہ بنا بر مذہب شیخ بھی الفاظ حادث ہیں لیکن وہ درحقیقت کلام جذباتی ہیں بنین ہیں اور جو لوگ ایسا سمجھے اس سے بہت سی خرابیاں اور فساد لازم آتے ہیں منجملہ ان مفاسد کے جو اس بناء فاسد پر لازم آتے ہیں ایک یہ بھی ہے کہ اگر کوئی شخص اس چیز کا منکر ہو جو مصحف کے دونوں وقتوں کے درمیان میں ہی تو چاہیے کہ ایسا شخص کا فہرہ ہو باوجود اسل مر کے کہ دین پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ سے یہ امر معلوم ہے کہ یہ خداوند عالم کا کلام حقیقی ہے جو مصحف کے دونوں وقتوں کے درمیان میں ہی اور یہ بھی دین رسول سے معلوم ہے کہ جو شخص اس کا منکر ہو وہ کافر ہو جاوے گا اور یہ مفسدہ لازم آتا ہے کہ اس کلام کے ساتھ معارضہ صحیح نہ ہو حالانکہ اسی کلام لفظی سے معارضہ ہوا تیسری خرابی یہ ہے کہ اس کلام کے ساتھ تخریج بھی نہ ہو سکیگی پس رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ کو یہ امر ناجائز ہونا چاہیے کہ وہ اس بات کو فرماتے کہ تم اس کا مثل لاؤ حالانکہ تحدی واقع ہوئی اور رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ نے اس کے مثل کا مطالبہ فرمایا اور کفار اس کا مثل نہ لاسکے۔ جو تھا مفسدہ یہ ہے کہ اس مذہب پر لازم آتا ہے کہ جو کچھ تلاوت کی جاتی ہے یا لوگ قرآن سے پڑھتے ہیں

وہ کلام خدا نہ ہو حالانکہ بالاتفاق وہ کلام الہی ہے اور جب قول شیخ کو اس معنی پر حمل کرنے سے اتنے فسادات لازم آتے ہیں تو واجب ہوا کہ کلام شیخ کو دوسرے معنی پر (یعنی اوس چیز پر جو غیر سے قائم ہو) حمل کریں پس شیخ کے نزدیک کلام نفسی لفظ و معنی دونوں کو شامل ہی مگر وہ لفظ و معنی دونوں ایسے ہیں جو ذات الہی سے قائم ہیں پس اس صورت میں یہ اعتراض لازم آتا ہے کہ کلام حروف و الفاظ سے مرکب ہو اور انہیں باہم ترتیب تعاقب ہو اور یہ ترتیب تعاقب حدوث کی دلیل ہو اور اس بنا پر جناب الہی محل حوادث قرار پاتا ہو۔

اور سید شریف نے بیان کیا ہے کہ کلام شیخ اشعری کے یہ معنی قرار دینا کہ وہ ایک امر ہے جو غیر سے قائم ہو یہ علامہ محمد شہرستانی کے کلام سے ماخوذ ہے جو اوٹھون نے نہایت الاقدام میں بیان کیا ہے ان محققین اشاعرہ کے بیان سے جب معلوم ہوا کہ لفظ و حروف کلام خدا ہیں تو یہ ثابت ہو گیا کہ کلام خدا حادث ہے کیونکہ حروف و اصوات کا حدوث بالہدایت و اتفاق ثابت ہے۔

آپ رہا یہ امر کہ کلام خدا وہ معنی بھی ہیں جو مدلول لفظ ہیں وہ خدا کی ذات قدیم سے قائم ہیں اسلئے وہ قدیم ہیں اور نکات ثبوت اشاعرہ کی ذمہ ہو اور اسکو وہ کسی عمدہ دلیل سے نہیں ثابت کر سکے اسلئے کہ

جو دلیلیں و محضون نے ذکر کی ہیں وہ تکلفات سے مملو ہیں۔ پس ان کے مخالفین کا یہ دعویٰ ثابت ہو کہ کلام خدا حادث ہی اور حروف اصوات سے مرکب ہیں جنکو اللہ تعالیٰ نے جسام میں ایجاد کر دیا ہو۔

بحث اثناع کذب خدا

صدق وہ چیز ہی جو مطابق واقع ہی اور کذب و سکا مخالف اوقیقین ہو۔ جب یہ معلوم ہوا تو جاننا چاہیے کہ کذب اللہ تعالیٰ سے باتفاق اہل اسلام ممتنع ہے اللہ تعالیٰ سے اثناع کذب پر معتزلہ کی یہ دلیلیں ہیں۔

اول دلیل یہ ہو کہ اگر اللہ تعالیٰ سے کذب جائز ہو تو امن و امان اول وعدہ و وعید سے اوٹھ جائے جنکی خبر شرع سے دمی گئی ہو اور یہ محال ہو کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کے فعل سے ہوگا اور بندوں کے لیے اصلح یعنی بہتر نہ ہوگا کیونکہ تکلیف کا فائدہ نہ ہوگا اور جب تکلیف کا فائدہ نہ ہوگا تو بند و نکو ضرر پہونچے گا حالانکہ جو فعل بندوں کے لیے اصلح ہوگا وہ فعل اللہ تعالیٰ پر واجب ہوگا اور جبکہ ترک واجب قبیح فعل ہے اور قبیح فعل اللہ تعالیٰ سے محال ہو پس ترک واجب اللہ تعالیٰ سے محال ہو کیونکہ اصلح کے فعل کا ترک فاعل سے یا فاعل کے جل سے یا او کے بخل سے یا او کے عجز سے ہوتا ہو اور ان سب صفات سے اللہ تعالیٰ کا متصف ہونا محال ہو کیونکہ یہ قبل خلق صفات نقص ہیں اور نقائص سے اللہ تعالیٰ کا نقصان محال ہو جیسا کہ فعال کو جب تفصیلاً بیان ہوگا

دوسری دلیل دیکھی یہ ہے کہ کذب قبیح ہے کیونکہ افعال کا نفس الامر میں حسن و قبح سے متصف ہونا عقل سے بجاہتہ معلوم ہے اور اللہ تعالیٰ سے فعل قبیح کا وقوع محال ہے جیسا کہ بحث حسن و قبح افعال میں بیان ہوگا۔

اور اشاعرہ کی یہ دلیلین ہیں کہ کذب نقص ہے اور نقص اللہ تعالیٰ کے لیے باجماع امت محال ہے اور یہ بھی لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ سے اگر کسی وقت میں کذب صادر ہو تو جس وقت ہم بندے صادق ہوں و سوقت ہم اللہ تعالیٰ اکمل ہوں اور یہ بھی محال ہے۔

اشاعرہ کے ان دلیلوں پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اشاعرہ حسن و قبح عقلی کے قائل نہیں ہیں پس یہ نقص و کمال سے استدلال اور کما کیونکر صحیح ہوگا۔

صاحب موافقت نے کیا خوب کہا ہے کہ لم یظہری فرق بین النقص فی الفعل والقبح العقلی یعنی نقص فعل کا اور قبح عقلی کا فرق مجھ پر ظاہر نہیں ہوا ہے اور خلاصہ بیان شارح تجرید علامہ توشیحی اس مقام پر یہ ہے کہ معتزلہ کے الزام سے محفوظ رہنے کے لیے قبح عقلی نقص فی الفعل سے تعبیر کیا گیا ہے۔ مگر اثبات امتناع کذب خدا اس سے زیادہ ضروری اور اہم ہے۔ اور بعض علما نے یہ بھی کہا ہے کہ یہ دلیل اللہ تعالیٰ کے کلام نفسی کے صدق پر دلالت کرتی ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات سے قائم ہے۔ اللہ تعالیٰ کے کلام لفظی کے صدق پر دلالت نہیں کرتی ہے حالانکہ کلام

لفظی میں امتناع کذب کا ثبوت ضرور ہی کیونکہ کلام لفظی پر امور شرعی کا وارود ہر ہی اسی سے متحدی ہوئی ہے اور اوسکا منکر بالاتفاق کا فر ہے۔ دوسری دلیل شاعرہ کی یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کذب سے تصف ہو تو لازم آتا ہے کہ صدق اللہ تعالیٰ سے ممتنع ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ کے صفات قدیم ہیں اور جو شے قدیم ہی اوسکا عدم و زوال ممتنع ہوا کیلئے کہ یہ ثابت ہے کہ جسکا عدم ثابت ہو اوسکا عدم ممتنع ہی اور صدق کا امتناع اللہ تعالیٰ سے براہتہ محال ہے۔ یہ دلیل بھی لائق نظر ہے کیونکہ جب امتناع کذب نہ ثابت ہو تو صدق کا اگر امتناع ثابت ہو تو معترضین پر کیا الزام عائد ہوتا ہے۔

ایک اور بھی دلیل ہے اور وہ یہ ہے کہ اجماع علما اور اتفاق اہل اسلام سے اللہ تعالیٰ سے کذب کا امتناع ثابت ہے اور اوس سے دور نہیں لازم آتا کیونکہ ثبوت خدا کے صدق کا کلام خدا پر موقوف نہیں ہے بلکہ بیان نبیا پر موقوف ہے اور انبیا کے صدق کا ثبوت معجزہ سے ہے۔

میں کہتا ہوں کہ صدق کلام تو اس دلیل سے ثابت ہو گیا ہے مگر اسکے کل افعال کا ثبوت نہ ہو گا کیونکہ شاعرہ حسن وقع عقلی کے قائل نہیں ہیں۔ پس جائز ہو گا کہ خدا شخص کا ذب کے دعویٰ پیغمبری کے ثبوت کو ایسے معجزہ کو کا ذب کے دعویٰ کے موافق خلق کر دے اور کذب پیغمبری کی زبان پر جاری کر دے۔ شرع کے سبب مو پیغمبر کے بیان پر موقوف ہیں پس میری رائے میں

بدون حسن و قبح افعال عقلی کے تسلیم کئے ہوئے امتناع کذب علی اللہ کے ثبوت سے اس قدر فائدہ نہیں ہی جو خدا کے تمام قبائح سے پاک ہونے اور دروغگو پیغمبر کے مبعوث نہ کرنے میں ہے کیونکہ اگر ایسا نہ ہوتا تو دروازہ ثبوت نبوت کا بند ہو جاتا جیسا کہ بحث نبوت میں بیان ہوگا۔

بحث ثبوت جو خدا

جو وہ ہے کہ بدون طلب عوض کے کسی شخص کو وہ فائدہ پہنچایا جائے جو اس کے لیے سزاوارد لائق ہی کیونکہ اگر عوض کا طالب ہوگا تو اپنی فائز میں ناقص ہوگا اور غیر سے کمال کا طالب ہوگا پس تحصیل کمال میں غیر کا محتاج ہوگا حالانکہ ثابت ہو چکا ہے کہ خدا جمیع وجہوں سے غنی ہی پس خدا کا وجوب جو اس امر کی دلیل ہے کہ خدا جو اد ہے۔

بحث اس امر کے ثبوت میں کہ خدا ملک ہی

اللہ تعالیٰ کا وجوب وجود اس امر کی دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ ملک ہی ایسے کہ ملک حقیقی وہ ہے جو سب چیزوں سے مستغنی ہو اور کوئی چیز اس سے مستغنی نہ ہو اور واجباً لہ جو دایسا ہی جیسا کہ بیان ہوا۔

بحث اسکی کہ اللہ تعالیٰ تمام ہی

اللہ تعالیٰ کا وجوب وجود اس بات کی دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ تمام ہے ایسے کہ تمام وہی ہی جسکے لیے تمام وہ چیزیں حاصل ہوں جن کا حاصل ہونا

اوسکی شان سے ہو اور واجب لوجود وہ ہو کہ سب چیزیں جنکی شان سے واجب لوجود کے لیے حاصل ہوتا ہی وہ سب اوسکے لیے حاصل ہوں اور اللہ تعالیٰ ایسا ہی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ پر تغیر و انفعال محال ہو۔

بحث اسکی کہ اللہ تعالیٰ فوق التمام ہی

وجوب وجود اللہ تعالیٰ کا اس بات کی دلیل ہو کہ اللہ تعالیٰ فوق التمام ہی اسیلے کہ فوق التمام وہ ہی جس سے سب چیزیں جنکی شان سے حاصل ہونا ہی اوسکے غیر کو اوس سے حاصل ہوں اور اللہ تعالیٰ ایسا ہی ہی اسیلے کہ کل عالم کے موجودات کا وجود اللہ تعالیٰ سے ہی پس ثابت ہوا کہ خدا فوق التمام ہی۔

بحث اسکی کہ خدا حق ہے

وجوب وجود اللہ تعالیٰ کا اس بات کی دلیل ہو کہ اللہ تعالیٰ حق ہے اسیلے کہ حق وہ ہی کہ جو ہمیشہ اس حیثیت سے ثابت ہو کہ قابل عدم و فنا نہ ہو اور اللہ تعالیٰ ایسا ہی ہی جیسا کہ بیان ہوا۔

بحث اسکی کہ خدا خیر محض ہی

وجوب وجود اللہ تعالیٰ کا دلیل اس بات کی ہے کہ اللہ تعالیٰ خیر محض ہی اسیلے کہ وجود خیر محض ہے اور عدم شر محض ہے اور جب یہ ثابت ہو چکا ہے کہ ذات واجب نفس وجود ہے تو ثابت ہوا کہ خدا کی ذات خیر محض ہے۔

بحث اسکی کہ خدا جبار ہے

وجوب وجود اللہ تعالیٰ کا اس بات کی دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ جبار ہے
اسی لیے کہ جبار وہ ہے جو اشیاء کو اس طرح موجود کرنے پر مجبور کرے جس طرح
اونکے موجود ہونے کا مقتضا ہو اور اس میں شک نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ ایسا ہی
اسی لیے کہ بجز اللہ کے جو موجود ہی وہ ممکن ہی اور ممکن کے لیے نسبت عدم وجود
مساوی نہیں پس اس کا وجود اس کا مقتضائے ذات نہیں ہے بلکہ واجب الوجود
اوسکو موجود ہونے پر مجبور کرتا ہے۔

بحث اسکی کہ خدا قہار ہے

اللہ تعالیٰ کا وجوب وجود دلیل اس بات کی ہے کہ اللہ تعالیٰ قہار ہے کیونکہ
سب ممکنات معدوم ہیں اللہ اونکو قہراً موجود ہونے کے لیے مجبور کرتا ہے۔

بحث اسکی کہ خدا قیوم ہے

وجوب وجود اللہ تعالیٰ کا دلیل اس بات کی ہے کہ اللہ تعالیٰ قیوم ہے
کیونکہ قیوم وہ ہے جو اپنی ذات سے قائم ہو اور جمیع ممکنات اس سے
قائم ہوں اور اللہ تعالیٰ ایسا ہی ہے۔

بحث اسکی کہ خدا مرید ہے

مشکلیں اس امر میں متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ متصف ارادہ سے ہے کیونکہ
قرآن مجید اور احادیث مقبول علماء اور اجماع سے ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ

مُرید ہی۔ فلما سفہ نے اس بناء سے اوس سے اختلاف کیا ہی کہ کسی شے کی ایجاد کا قصد اوس وقت ہوتا ہی جب اوس شے کا ایجاد کرنا فاعل کے لئے اوسے ہوتا ہی کیونکہ اگر اوس شے کا ایجاد کرنا اولیٰ نہ تو فاعل کا قصد فعل کی ایجاد کے جانب متوجہ نہ ہو پس اگر اللہ تعالیٰ کسی شے کے ایجاد کا قصد کرے تو اوس شے کی ایجاد سے لازم آتا ہی کہ اللہ تعالیٰ اپنے غیر مستعمل ہو۔ اس دلیل کا جواب یہ دیا گیا ہی کہ جائز ہی کہ کوئی فعل فی نفسہ حسن ہو پس یہ اولیت اوس شے کے لیے ہی نہ فاعل کے لیے آور یہ بھی جواب دیا گیا ہی کہ جب نفع اوس میں اللہ تعالیٰ کے غیر کا ہوگا تو وہ اوس غیر کے لیے اولیٰ ہوگا نہ اللہ تعالیٰ کے لیے اس جواب میں بھی کلام کیا گیا ہے مگر میں کہتا ہوں کہ اگر ارادہ فعل سے استکمال لازم ہو تو اسکی کوئی وجہ نہیں ہے کہ بلا قصد فعل کے واقع ہونے میں استکمال نہ لازم ہو کیونکہ ایجاد فعل ہونے کی اولیت مطلقاً محال ہی پس لازم آتا ہی کہ تمام افعال اللہ تعالیٰ کے ترک سے اولیٰ ہوں اور اللہ تعالیٰ مستکمل ہو مثلاً عدم سے موجود کرنا مطلقاً اولیٰ ہی خواہ بلا قصد ہو یا بقصد ہو اسی طرح رزق نہ دینے سے رزق دینا مطلقاً اولیٰ ہی چاہے قصد و ارادہ رزق دینے کا ہو یا نہ ہو لیکن ثابت ہو کہ غیر کے نفع کی حالت میں استکمال لازم نہیں آتا مستعملین کی دلیل ثبوت ارادہ میں یہ ہی کہ اللہ تعالیٰ نے ایک وقت خاص میں عالم کو

ایجاد کیا جسکے پہلے وقت میں عالم کو ایجاد نہیں کیا تھا حالانکہ ان دونوں
 وقتوں کی نسبت فاعل و مفعول کی نسبت مساوی تھے اور ارشاد تعالیٰ
 ایک شکل خاص پر عالم کو ایجاد کیا مثلاً عالم کو کرومی شکل کا بنایا حالانکہ جبر
 کہ اسکو ہر شکل مخصوص کے علاوہ اور شکل کا بنانا مثلاً اسکو مربع بنانا ایسے یہ
 تخصیص ایجاد ایک وقت خاص ہی نہ دوسرے وقت سے اور یہ تخصیص ایجاد ایک
 کے ساتھ مجود دوسری شکل میں نہیں بدولت ارادہ کے نہیں ہو سکتی اور جب تخصیص
 بدولت ایسی علت کے نہیں ہو سکتی جو مخصوص ہو پس مخصوص کا ہونا ثابت ہی
 اور یہ مخصوص بجز ارادہ کے اور کوئی شے نہیں ہی کیونکہ اور صفات مخصوص
 ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتے مثلاً قدرت مخصوص نہیں ہو سکتی کیونکہ ظاہر ہی
 کہ قدرت کی شان سے ایجاد کرنا ہی مگر تخصیص کرنا نہیں ہے اور نہ یہ
 مخصوص علم ہے کیونکہ علم اشیا تابع معلوم ہے جس طرح ایک پتھر پر کوئی شکل
 کندہ ہوا اور اسکا علم انسان کو ہو بلکہ علم مثل ایک حکایت کے ہی کہ جیسا
 پتھر پر نقش بنا ویسا ہی علم ہوا اور جب علم تابع معلوم ہی اور نہ متبوع ہے
 تو وہ مخصوص نہیں ہو سکتا اسی طرح اور صفات مثل حیات وغیرہ بھی
 مخصوص نہیں ہو سکتے جیسا کہ ظاہر ہی پیش ثابت ہوا کہ مخصوص بجز ارادہ کو
 کوئی نہیں ہی۔ اس دلیل کے آخر حصہ متعلق علم پر یہ اعتراض کیا گیا ہی
 کہ یہ دلیل علم انفعالی کی نسبت تمام ہی کیونکہ علم کا تابع معلوم ہونا صرف

علم انفعالی میں مسلم ہی مگر علم فعلی کی نسبت یہ دلیل تمام نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ کا علم فعلی ہے اور وہ معلوم پر مقدم ہے پس جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم فعلی اس طریقہ سے کہ اس فعل میں مصلحت ہی مخصوص ہو۔

یہ میں کہتا ہوں کہ اسل اعتراض کا یہ جواب ہو سکتا ہے کہ جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم بمصلحت باعتبار ایجاد فعل علت تخصیص ہو اور وہ ارادہ سے موسوم ہو جیسا کہ بیان ہو گا نہ باعتبار مطلق علم جس میں بند و ان کو فعال اختیاری کا علم بھی شامل ہو پس نزاع لفظ میں ہی جاسے گی نہ معنی میں۔ ارادہ کے متعلق چند مسائل ہیں جن کا بیان اس مقام کے مناسب ہے۔ اول مسئلہ یہ ہے کہ بعض کے نزدیک تو ارادہ الہی وہی علم بمصلحت ہے کیونکہ ایک شے کی ایجاد میں مصلحت کا ہونا اور ترک ایجاد میں مضدہ کا ہونا یہی مخصوص درمیز ہے۔ اسپر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ کیونچہ نہیں جائز ہے کہ مخصوص وہ میلان ہو کہ جس علم مصلحت کے سبب سے ہوا ہو۔

جواب دے گا یہ ہو سکتا ہے کہ قبل اسکے اللہ تعالیٰ کے صفات کی نسبت بیان ہو چکا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات پر کوئی شے زائد نہیں ہے۔

جواب لہجہ اب یہ ہو سکتا ہے کہ ممکن ہے کہ میلان بھی صفت زائد نہ ہو بلکہ یہ مغایرت و زیادتی محض اعتباری ہو جیسا کہ قدرت و علم کے مغایرت

محض اعتباری ہے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ علم تابع ہے اور کو صلاحیت مخصوص ہونی کی نہیں ہے۔ اسکا جواب اور جواب بحواب اسکا پہلے بیان ہو چکا ہے۔ اور بعض کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا ارادہ اس کے افعال میں اور اسکا علم ہے اور اس کے غیر کے افعال میں اور اسکا حکم ہے۔ علم کے متعلق اس مذہب پر بھی یہی اعتراض وارد ہوتا ہے جو پہلے بیان ہو چکا ہے۔ اور جواب بھی اسکا وہ ہو سکتا ہے جو پہلے بیان کیا ہے اور بعض کی رائے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے مرید ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ مغلوب و مکرہ نہیں ہے اس معنی سے ارادہ ایک امر سلبی ہوتا ہے۔ آپس یہ اعتراض ہوتا ہے کہ غیر مغلوب و غیر مکرہ ہونا نفس ارادہ نہیں ہے بلکہ یہ لازم اور سکتے ہیں۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اشاعرہ اور بعض معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ ارادہ داعی کے علاوہ ایک صفت بنتی ہے اور بعض کا مذہب یہ ہے کہ ارادہ داعی ایک شے ہے جسکی شان سے تخصیص ہے۔ اشاعرہ اور محققین امامیہ کا مذہب یہ ہے کہ ارادہ اللہ تعالیٰ کا قدیم ہے اور معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ ارادہ الہی حادث ہے اور وہ باطل ہے کیونکہ لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ محل حوادث ہو اور وہ باطل ہی جیسا کہ بیان ہو چکا ہے۔

خدا سی نفی معانی و احوال کی بحث

شیخ ابو الحسن اشعری کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے معانی نہیں

جو اللہ تعالیٰ کی ذات سے قائم ہیں وہ معانی علم و قدرت و ارادہ و حیات
اور کلام اور سب سے اور بصیرین یعنی اللہ تعالیٰ علم سے عالم اور قدرت سے قادر
اور ارادہ سے مرید اور حیات سے حی اور کلام سے متکلم اور سمیع سمیع اور
بصر سے بصیر ہے اور ابو ہاشم کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے احوال ہیں
مثل عالمیت اور قدرت اور مریدیت اور حیثیت وغیرہ اور ایک گروہ
معتزلہ کا یہ مذہب ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات اعیان میں اللہ تعالیٰ کی ذات
زائد ہیں اور ان سب کو ان کے نزدیک یہ سب مور قدیم ہیں اور حکا اور بعض
معتزلہ اور شیعہ امامیہ کا مذہب یہ ہے کہ معانی اور احوال باطل ہیں اور اللہ تعالیٰ
کے صفات اس کی ذات پر زائد نہیں ہیں بلکہ وہ عین ذات ہیں اور ان کی
وہمیتیں یہ ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ کے لیے معانی اور احوال اور صفات زائد
ہوں تو یہ امور اگر واجب بالذات ہوں تو لازم آتا ہے کہ واجب لذات متعذر
ہوں اور یہ باطل ہے جیسا کہ دلائل توحید سے ثابت ہے اور اگر یہ امور ممکن
بالذات ہوں پس موجب یعنی سبب وجود ان کا اگر ذات واجب ہو
تو لازم آتا ہے کہ ایک ہی شے قابل بھی ہو اور فاعل بھی ہو اور وہ باطل ہے
اور اگر موجب و سبب کا غیر واجب ہو تو لازم آتا ہے کہ واجب پر غیر کا محتاج ہو
اور یہ بھی باطل ہے اس دلیل پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ بات ثابت
نہیں ہے کہ واحد کا قابل و فاعل ہونا ممتنع ہے۔ جواب اس کا یہ یا گیا ہے

کہ یہ بات تو ثابت ہو کہ جو نئے جمیع جہات و اعتبارات سے واحد ہوگی وہ ایک ہی جہت سے قابل و فاعل نہیں ہو سکتی اور یہاں یہی امر ہے۔
 اور دلیل او کی نفی صفات زائدہ پر یہ ہو کہ یہ امر کہ صفات عین اثباتین یا غیر ذات ہین و و حال سے خالی نہیں ہے یا وہ صفات قدیم ہونگے یا حادث ہونگے اگر قدیم ہونگے تو کہی واجب لوجود موجود ہونگے اور یہ محال ہو جیسا کہ بیان ہوا۔ اور اگر حادث ہونگے تو واجب لوجود محال حادث ہوگا اور وہ بھی محال ہو جیسا کہ بیان ہو چکا ہے۔

تیسری دلیل شیعہ امامیہ کی اللہ تعالیٰ سے صفات زائد کی نفی پر یہ ہے کہ اگر صفات واجب تعالیٰ مثل علم و قدرت غیرہ ذات واجب پر زائد ہوں تو لامحالہ واجب لوجود کے معلول ہونگے اور وجود ان صفات کا انہیں صفات کو پہلے سے ہوگا مثلاً قدرت سے قدرت کا وجود ہوگا پس تقدم ثبوت علی نفسہ لازم آویگا اور وہ محال ہے۔ یہ دلیل عمدہ ہے اور طریقہ حضرت امیر المؤمنین علی مرتضیٰ علیہ السلام سے یہ دلیل ہے کہ اگر واجب لوجود کی صفات اسکی ذات پر زائد ہوں تو واجب لوجود کا مرکب ہونا اور ایک سے زائد ہونا لازم آویگا اور وہ جمل ہی مراد یہ ہے کہ اس سے توحید اللہ تعالیٰ کی باطل ہوتی ہے جو ثابت ہے اور ثابت کا باطل ہونا باطل ہی اور باطل کا اثبات جمالت و نادانی ہے جیسا کہ اس کلام امام علیہ السلام سے ثابت ہے۔

اول الدین معرفتہ و کمال معرفتہ التصدیق بہ و کمال التصدیق بہ
توحید و کمال توحید و اخلاص لہ و کمال اخلاص
لہ نفی الصفات عنہ لشہادۃ کل صفۃ اتھا غیر الموصوف
و شہادۃ کل موصوف اتھا غیر الصفۃ فمن وصف
اللہ سبحانہ فقد قرنہ ومن قرنہ فقد ثنّٰہ ومن ثنّٰہ
فقد جزّٰہ ومن جزّٰہ فقد جہلہ یعنی اول اصول دین
اللہ تعالیٰ کی معرفت ہے اور اللہ تعالیٰ کی معرفت کا کمال یہ ہے
اکہ اوکی تصدیق کی جاوے اور کمال تصدیق یہ ہے کہ اوکی وحدنیت
کا اعتقاد ہو اور کمال توحید یہ ہے کہ او سکے لیے اخلاص ہو اور کمال
اخلاص یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سے صفات کی نفی کی جاوے کیونکہ ہر صفت
اس بات کی گواہ ہے کہ وہ غیر موصوف ہے اور ہر موصوف اس بات کا شاہد ہے کہ وہ غیر صفی ہے
پس جسے صفات اللہ تعالیٰ کے او کی ذات سے زائد قرار دیے او نے
اون صفات کو اللہ تعالیٰ سے قرین کیا اور جسے اللہ تعالیٰ کی ذات سے
او کی صفات کو قرین کیا او نے وہ خدا قرار دیے اور جسے وہ خدا قرار
دیے او نے خدا کے اجزا قرار دیے اور جسے خدا کے اجزا قرار دیے وہ جاہل ہے
اور او نے خدا کو نہ پہچانا۔

منجملہ اون استدلالوں کے جو شیعوں نے بمقابلہ اشاعرہ کیے ہیں ایک یہ ہے

کہ اوی اشاعرہ تمھارے مسلک پر لازم آتا ہے کہ عالمیت اور قاعدیت علم و قدرت کے معلول ہوں حالانکہ عالمیت واجب نہیں ہے کیونکہ واجب کیسے کا معلول نہیں ہو سکتا اور یہ خرابی صفات کے زائد ماننے سے لازم آئی ہے پس زائد ہونا باطل اور عین ہونا ثابت ہے۔

یہین کہتا ہوں کہ یہ عجیب مرہو کہ اشاعرہ نصاریٰ کے اس عقیدہ کی وجہ سے نہایت سختی سے مذمت کرتے ہیں کہ وہ خدا کے لیے تین صفتیں قدیم قرار دیتے ہیں یعنی نصاریٰ اس کے قائل ہیں کہ باپ بیٹا روح القدس یہ تین خدا کی صفتیں ہیں تین ذاتیں نہیں ہیں اس حالت میں اگر خدا کی نو صفتوں کو قدیم مانینگے تو کس وجہ سے نصاریٰ کو مستحق مذمت سمجھیں گے اور آپ اوسل لازم سے بری رہیں گے زیادتی صفات خدا کی نفی کرنے والوں کی دلیلیوں کی قوت کے سبب ہی بعض اہل سنت نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے صفات نہ عین ذات ہیں نہ غیر ذات ہیں اور یہ غیر معقول مرہے یعنی اوسکا تصور ہی نہیں ہو سکتا اور جس شے کا تصور نہیں ہو سکتا اوسپر عقل کا حکم بھی نہیں ہو سکتا۔

اشاعرہ کی دلیل یہ ہے کہ جب شاہد یعنی انسان میں صفت علم مثلاً زائد ہے تو یہی قیاس اللہ تعالیٰ کی نسبت بھی ہوگا۔

جواب اوسکا یہ ہی کہ یہ قیاس مع الفارق ہے کیونکہ واجب اور ممکن میں فرق ظاہر ہے جیسا کہ مختلف مقامات میں بیان ہوا ہے پس ممکن ہی کہ واجب کے لیے کوئی ایسی خصوصیت ہو جو ممکن کے لیے نہیں ہے۔

اور یہ بھی جواب ہی کہ جب دلیل سے زیادتی صفات خدا محال ثابت ہوئی تو قیاس زیادتی صفات باطل ہوا۔

اور اشاعرہ یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ کی صفات عین ہوں تو امر باطل لازم آدے گا۔ مثلاً مفہوم قدرت عین علم اور مفہوم حیات عین قدرت ہوگا اور یہ ضرورتی البطلان ہی جواب اسکا یہ دیا گیا ہے کہ یہ اعتراض مفہوم پر وارد ہوتا ہے حقیقت پر نہیں رہتا اور مراد ہماری حقیقت ہے بیان اوسکا یہ ہی کہ اللہ تعالیٰ کی ذات باعتبار اسکے کہ وہ اشیاء کے موجود کرنے کو کافی ہے قدرت سے موسوم ہی اور باعتبار اسکے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات حقائق اشیاء کے دریافت کے لیے کافی ہی علم سے موسوم ہوتی ہی اور باعتبار اسکے کہ علم و قدرت کا اطلاق اس پر صحیح ہی وہ ذات واحد صفت حیات موسوم ہوتی ہی پس دلیل سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اللہ تعالیٰ کی صفات وجود خارجی میں عین ذات ہیں اور ذہن میں نہ اندہین یعنی ذہن میں اون صفات کے اعتبار سے تعقل ہوتا ہی اور بعض معتزلہ چار

احوال کے قائل ہیں اور انکو قدیم کہتے ہیں ایک اکیسٹ دوسرا قادیانیت
تیسرا عالمیت چوتھا حیثیت مگر شیعہ اور محققین علماء اودن کے بھی نفی کرتے ہیں
اور جن دلیلوں سے معانی اور صفات زائد باطل کرتے ہیں انھیں دلیلوں
سے احوال بھی باطل ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ یہ لوگ معانی اور احوال کے ثبوت کے لیے باوجود ہر قدر
مخالف دلیلوں کے کیوں اصرار کرتے ہیں کئی نص صریح شرع میں اس کے
مخالف موجود نہیں بلکہ قول جناب امیر المومنین علی مرتضیٰ اور ائمہ ہدیٰ
علیہم السلام سے خدا کے صفات کی زیادتی باطل ہوتی ہے

بحث نفی اتصاف خدا حادث سے

اس امر میں لوگوں نے اختلاف کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ حادث سے متصف ہو سکتا ہے
یا نہیں۔ اشاعرہ اور حکماء شیعہ امامیہ کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا حادث سے
متصف ہونا محال ہے اور یہی حق ہے اور معتزلہ کا مذہب یہ ہے
کہ اللہ تعالیٰ کی ذات سے ایسے حادث کا قیام محال ہے جو ذاتین ہوں مگر یہی
حادث کا قیام اللہ تعالیٰ کی ذات سے جائز ہے جو صفات ہوں۔

نفی کرنے والوں کی دلیلیں یہ ہیں

اول یہ کہ اگر اللہ تعالیٰ کی ذات سے کوئی حادث قائم ہو تو اللہ تعالیٰ کی ذات
میں تغیر لازم آئے گا کیونکہ تغیر یہ ہے کہ کوئی شے ایک حال سے دوسرے حال میں

منتقل ہو پس جبکہ اللہ تعالیٰ کی ذات میں تغیر ہو گا تو اس سے سب سے پہلے یہ ہو گا کہ ایک چیز پہلے سے حاصل نہ تھی پھر حاصل ہوئی پس لازم آوے گا کہ اللہ تعالیٰ منفعل و متاثر ہو اور وہ محال ہے کیونکہ کسی شے سے منفعل ہونے کے لیے ضروری ہے کہ تاثیر کے حامل ہونے کے قبل اس میں استعداد قبول تاثیر واسلئے کہ جس شے میں اثر کے قبول کرنے کی استعداد نہ ہوگی تو وہ شے اثر بھی قبول نہ کرے گی اور استعداد اس بات کی مقتضی ہے کہ اس شے میں بالقوۃ ایک شے ہو اور یہ صفات نادیات سے ہیں اور اللہ تعالیٰ مادی نہیں ہے۔ پس اللہ تعالیٰ کا متاثر و منفعل ہونا محال ہے اور جب متاثر و منفعل ہونا اللہ تعالیٰ کا محال ہے اور تغیر کے لیے متاثر اور انفعال لازم ہے پس اللہ تعالیٰ متغیر نہیں ہے اور جبکہ اللہ تعالیٰ متغیر نہیں ہے پس قیام حوادث کا اللہ تعالیٰ کی ذات سے نہیں ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ ہر حادث کے لیے جو اللہ تعالیٰ کی ذات سے قائم ہوگا ضرور ہے کہ علت ہو پس علت اس حادث کی جو اللہ تعالیٰ کی ذات سے قائم ہو یا اللہ تعالیٰ ہو گا یا کوئی غیر اللہ تعالیٰ ہو گا یہ دونوں قسمیں محال ہیں اول اس لیے محال ہے کہ اللہ تعالیٰ کی تاثیر یا ایجاد و اضطراب سے ہوگی یا اختیار سے ہوگی اگر ایجاد سے ہوگی تو اس حادث کا قدیم ہونا لازم آوے گا کیونکہ فاعل موجب کے اثر کا قدیم ہونا ضرور ہے جیسا کہ بیان ہو چکا ہے پس خلاف مفروض لازم آوے گا اس لیے کہ جو حادث فرض ہوا تھا وہ قدیم نہ تھا

اگر تا شیر اللہ تعالیٰ کے اختیار سے ہوگی تو لازم آویگا کہ وجود اس کا قبل اسکے وجود کے ہو اور اس کا محال ہونا بدیہی ہی بیان اس کا یہ ہی کہ اس حادث کے لیے واجب ہی کہ وہ صفات کمال سے پہلیو کہ یہ محال ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی وقت نقائص سے متصف ہو پس صفات کمال اللہ تعالیٰ کی ذیبت ناشی و متعلق ہونگے اس حالت میں لازم آویگا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ ہوں پس لازم آویگا کہ یہ شے جو اللہ تعالیٰ کی ذات سے قائم فرض ہوئی ہی وہ ہمیشہ اللہ تعالیٰ کی ذات سے موجود ہو مگر وہ شے حادث فرض ہوئی ہی اور جب وہ حادث فرض ہوئی ہی تو ضرور ہے کہ وہ ہمیشہ سے موجود نہ ہو کیونکہ حادث اپنے وجود کے قبل موجود نہیں ہوتا اور دوسرا بھی محال یعنی سبب اس حادث کا اللہ تعالیٰ کا غیر ہو۔

کیونکہ اس سے لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ غیر کا محتاج ہو اور جب اللہ تعالیٰ غیر کا محتاج ہوگا تو واجب لوجود نہ ہوگا کیونکہ واجب جو وہ نہیں ہی جو غیر کا محتاج ہو خواہ وہ احتیاج ذات میں ہو یا صفات میں ہو جیسا کہ بیان ہو چکا ہے۔

بحث ثبوت تجرد و نفی جسم و جسمانیّت و تجرّد و عرض خدا سے
اللہ تعالیٰ کا چیز و مکان میں ہونا اور عرض ہونا محال ہی دلیل و سکی یہ ہے کہ ہر صاحب چیز و مکان اپنے وجود میں محتاج چیز و مکان ہی اور عرض اپنی

وجود میں محتاج محل ہی اور حیز و مکان و محسوس متعین اور عرض کے غیر متعین ہیں اور واجب الوجود وہ نہیں ہے جو غیر کا محتاج ہو بلکہ وہ ممکن الوجود ہو گا۔ پس لازم آویگا کہ واجب الوجود ممکن الوجود ہو اور یہ خلاف مفروض محال ہی اور جب اللہ تعالیٰ متعین نہیں ہے تو اللہ تعالیٰ جسم بھی نہیں ہے کیونکہ حیز و مکان جسم مخصوص ہے اور جسم حادث بھی ہے جیسا کہ بیان ہو چکا ہے پس محکمہ یہ قول باطل ہے کہ اللہ تعالیٰ حسب جسم ہے اور شبہہ کا بھی یہ قول باطل ہے کہ اللہ تعالیٰ حسب جسم ہے کہ اللہ تعالیٰ کا جسم مثل اوان اجسام کے نہیں ہے جو مشاہدہ میں ہیں اور محسوسہ اور شبہہ کا یہ قول بھی باطل ہے کہ اللہ تعالیٰ اوپر کے جہت میں ہے اس لیے کہ علاوہ اسکے کہ یہ دلیل لائق دعویٰ کی مبطل ہے اور انکی دلیلین ثبوت میں ناتمام ہیں اور انکی دلیلین کا بیان اور جواب و نکایہ ہی وہ کہتے ہیں کہ جو شے موجود ہے وہ کسی جہت میں ہے اور یہ بدیہی ہے اور بدیہی سے انکار منسلطہ ہے اور قرآن مجید اور احادیث سے بھی یہ معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ اوپر کی طرف ہے بلکہ سب مذہبوں کے لوگ آسمان کی طرف دعا کے لیے ہاتھ اٹھاتے ہیں اور ان کے اول استدلال کا جواب یہ ہے کہ بیشک جو چیزیں مشاہدہ میں ہیں وہ کسی جہت میں ہیں مگر اس سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ کوئی شے ایسی موجود نہیں جو جہت میں ہے پس یہ امر کہ جو شے موجود ہو اس کا کسی جہت میں ہونا ضروری بدیہی نہیں ہے بلکہ یہ بدیہی ہے کہ جو شے مشاہدہ میں ہے وہ کسی جہت میں ہے اور یہ چاہئے

مطلوب کے مضر نہیں ہی اور جب یہ معلوم ہوا کہ یہ امر بدیہی نہیں ہی کہ جو شے
 موجود ہی او سکے لیے جہت ضروری ہو تو انکار اور کاسفسطہ نہیں ہی اور اس
 امر کا جواب کہ قرآن اور حدیث سے معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ جانب
 بالا ہے یہ ہے کہ جب دلیل عقلی سے کوئی امر متنع ثابت ہو تو منقول
 کی تاویل مطابق عقل کی جاویگی مثلاً قرآن مجید میں واروہے
 الرحمن علی العرش استوی تو اسکی تاویل مطابق عقل یہ ہوگی کہ اللہ تعالیٰ
 عرش پر مستولی وغالب ہی یعنی استوی بمعنی استولی یعنی غلبے کا اور
 یہ معنی لغت کے بھی موافق ہیں جس طرح سے کہا جاتا ہی کہ بادشاہ اس
 ملک پر مستولی ہوا ہی یعنی غالب یا ہی اسی طرح جب دلیل سے یہ بات ثابت
 ہوئی کہ اللہ تعالیٰ کا صاحب جسم ہونا اور جہت میں ہونا محال ہی کیونکہ یہ
 بدیہی ہی کہ شے جسم نہیں ہی او سکے لیے جہت بھی نہیں ہی تو قرآن مجید
 اور احادیث کی تاویل مطابق عقل اسی طرح کیجاویگی جس سے محال عقلی
 لازم آئے اور عزت اور عرف علماء کے مخالف بھی نہ ہوا اور کل بل ملل
 وادیان جو آسمان کی طرف ہاتھ اوٹھاتے ہیں او سکا سبب یہ ہی کہ اللہ تعالیٰ
 کا مرتبہ اعلیٰ سمجھتے ہیں اسلئے اعلیٰ کی طرف ہاتھ اوٹھاتے ہیں جیسا کہ
 قرآن مجید میں ہ آیت ہی جسکے معنی ہیں کہ آسمان میں ہی بندہ تھا رزق ہی حالانکہ آسمان
 میں رزق کسی مقام پر رکھا نہیں ہی اور جب یہ ثابت ہوا کہ خدا جسم نہیں

تو یہ بھی ثابت ہوا کہ خدا کے لیے آلات دراک مثل حواس ظاہری باطنی جیسے قوت لامسہ و ذائقہ و وہم و خیال وغیرہ اور افعال کے لیے اعضا و جوارح نہیں ہیں۔

بحث نفی حلول خدا فیہ

جو معنی حلول کو عقل میں آتی ہیں وہ یہی ہیں کہ کوئی شے محل سے یوں تعلق کرے کہ وہ محال کا قیام نہ کرے اور جب معنی حلول کے معلوم ہوئے تو اس میں شک نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کسی شے میں حلول محال ہو دلیل اس کی یہ ہے کہ محل حال کا غیر ہوتا ہے پس لازم آتا ہے کہ واجب الوجود غیر کا محتاج ہو اور یہ نقص ہی اور صفت نقص سے اللہ تعالیٰ کا انصاف محال ہے جیسا کہ بیان ہوا۔ پس قول ان لوگوں کا باطل ہے جو کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا حلول بعض اجسام میں ہوا ہے جیسا کہ ہنود کی نسبت مشہور ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ بعض ادا میں اللہ تعالیٰ نے حلول کیا ہے یا جیسا کہ قول بعض عیسائیوں کا مشہور ہے کہ خدا عیسیٰ علیہ السلام نے حلول کیا ہے اور ان لوگوں کا بھی قول اس دلیل سے باطل ہے جو کہتے ہیں کہ بعض عارفین کے قلوب میں اللہ تعالیٰ نے حلول کیا ہے جیسا کہ بعض صوفیوں کی نسبت مشہور ہے اور جب یہ معلوم ہوا کہ حلول خدا اس معنی سے محال ہے دلیل محال ہی تو ہم کہتے ہیں کہ اگر اسکے سوا کوئی اور امر ہو تو اسکی صورت ایسی معلوم ہونی چاہیے جسکا تصور ہو سکے تاکہ اس پر

نفی اثبات کا حکم کیا جائے اور اس کا بیان اور ثبوت اولن لوگون کے ذمہ ہی جو خدا کے حلول کے مدعی ہیں۔

بحث نفی اتحاد خدائے غیر سے

اتحاد کا مفہوم یہ ہے کہ دو چیزیں ایک جہت جائیں اور اس کا محال ہونا بدیہی ہی کیونکہ ہر شخص اس بات کو جانتا ہی کہ جس طرح ایک شے دو چیزیں نہیں ہو سکتی اسی طرح دو چیزیں ایک شے نہیں ہو سکتیں بلکہ اس بات کا تصور بھی نہیں ہو سکتا کہ کوئی شے ایک بھی ہو اور دو بھی ہو اور جب اتحاد اس معنی سے محال ہو تو اون لوگوں کا قول باطل ہی جو کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اور عالم ایک ہی جیسا کہ بعض صوفیوں کی نسبت مشہور ہے کہ وہ وحدت وجود کے قائل ہیں اور ان ہندوؤں کا مذہب بھی باطل ہی جنکی نسبت مشہور ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ بعض اوتار اور خدا ایک ہی یا عالم اور خدا ایک شے ہی یا بعض عیسائیوں کی نسبت مشہور ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ حضرت عیسیٰ اور خدا اور روح القدس یہ تینوں ایک ہی تھے اور اگر اس معنی کے علاوہ کوئی اور معنی ہوں تو اسکی صورت قابل تصور بیان ہونی چاہیے تاکہ اسکی نفی اثبات میں کلام کیا جائے۔

بحث نفی لذت والہ

واضح ہو کہ متکلمین کہتے ہیں کہ لذت والہ تابع مزاج ہیں اور مزاج کا وجود

بدون ترکیب کے نہیں ہو اور ترکیب واجب لوجود میں محال ہو جیسا کہ بیان ہوا۔ پس متکلیفیں اسی دلیل سے کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لئے الم اور لذت میں محال ہیں اور حکماء کہتے ہیں کہ الم اللہ تعالیٰ کے لئے محال ہو کیونکہ الم کا سبب دراک منافی ہو اور اللہ تعالیٰ کے لئے منافی نہیں ہو مگر لذت اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت ہو لیکن اللہ تعالیٰ کے لئے لذت کو بوجہ ادب کے اہماج سے موسوم کرتے ہیں دلیل و نکی یہ ہو کہ لذت دراک ملائم ہو پس جب اللہ تعالیٰ اپنی ذات کا عالم ہو اور ایسا علم شدید ترین ملامات اس جہت سے ہو کہ ذات اس کی جامع جمیع کمالات ہو پس اللہ تعالیٰ کا اہماج اعظم لذات ہو بعض علماء کہتے ہیں کہ یہ قول کچھ بعید نہیں ہو مگر چونکہ شرع سے اجازت اس کی معلوم نہیں ہو کہ اللہ تعالیٰ لذت سے متصف کیا جائے ہو جو ہر سو اس مسئلہ میں توقف اولیٰ ہو شاید اسلئے متکلیفین مطلقاً لذت کا اثبات نہیں کرتے۔

یا اسلئے کہ وہ اپنی اولیٰ کو تو قوی سمجھتے ہیں جو انھوں نے نفی لذت پر قائم کی ہیں لہذا عرض

بحث نفی ضد خدا

ضد دوسرا عرض منافی ہو جو ایک عرض کے بعد کسی محل پر طاری ہو مثال اس کے کہ سیاہی کی جگہ سفیدی عارض ہو اور واجب لوجود عرض نہیں ہو کیونکہ عرض قائم بالغیر ہو اور واجب لوجود کا زوال محال ہو پس ثابت ہو کہ اللہ کا ضد نہیں ہو۔

بحث نفی ضد خدا

اور نذر سے مراد مثل و نظیر اس حقیقت سے ہی کہ وہ حقیقت میں ایک دوسرے کے شریک ہوں جس طرح زید و عمرو انسانیت میں ایک دوسرے کے مثل و نظیر اور حقیقت میں باہم شریک ہیں اور حبیب یہ معلوم ہوا تو جاننا چاہی کہ حقیقت میں واجب الوجود کا کوئی شریک نہیں ہی جیسا کہ دلائل توحید ثابت ہی ہیں یہ ثابت ہی کہ اللہ تعالیٰ کے لیے نذر نہیں ہی۔

بحث نفی رویت خدا

رویت کی حقیقت بیان ہو چکی ہی خدا کی رویت میں اختلاف ہی شیعہ ماہیہ اور معتزلہ اور حکماء کا مذہب یہ ہی کہ خدا کی رویت قطعاً محال ہی اور اشاعرہ کا مذہب یہ ہی کہ خدا کا دیکھنا ممکن ہی بلکہ واقع ہی اور یہی مذہب مجسمہ و مشبہ کا ہی مجسمہ کو اس میں اختلاف نہیں ہی کہ جو شے جسم و جسمانی نہیں ہی اوسکی رویت محال ہے مگر اشاعرہ کا مذہب یہ ہی کہ خدا نہ جسم ہی نہ مشابہ جسم ہی مگر خدا کا دیکھنا ممکن ہی بنا پر ہنوز اس مسئلہ میں جمیع عقلاء و اختلاف کیا ہی اور اسی جہت سے یہ بحث ایک معرکہ آثار بحث ہو گئی ہی رویت کی نفی کرنے والے کہتے ہیں کہ جو شے نہ جسم ہی نہ جسمانی اوس سے شرائط رویت تعلق محال ہی اور جس سے شرائط رویت کا تعلق محال ہی اوس کا دیکھنا محال ہی جس کا انکار صریح مکابرہ اور جلی ترین بدہیات سے چشم پوشی ہی اشاعرہ کہتے ہیں کہ جس طرح کی رویت خدا کے لیے ہم ثابت کرتے ہیں محال نہیں

اور اسکا اثبات بدیہی کے خلاف نہیں ہے بیان اسکا یہ ہو کہ مثلاً ہم نے آفتاب کو دیکھا تو ہم کو اسکا علم حاصل ہوا اور جب ہم نے آنکھ بند کر لی تو آنکھ بند کرنے کے وقت ہم کو دوسرا علم حاصل ہوا یہ دونوں حالتیں اگرچہ حصول علم میں شریک ہیں مگر دوسری حالت ایک مرزا ہے اسی طرح رویت خدا کی ممکن ہے جو جسم و جسمانیات مستلزم مکان و جہت سے برتر ہے حکماء کہتے ہیں کہ یہ معایرت اور زیادتی حدتہ کی تاثر کی جانب عائد ہے نہ یا قوی انکشاف کی طرف عائد نہیں ہے جس سے مراد رویت و ابصار ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ جس شخص نے آفتاب کو اچھی طرح سے دیکھا تھا بعد اس کے آنکھ بند کر لی تو اسکی تخیل میں یہ امر باقی رہ گیا کہ اس کے نزدیک آفتاب حاضر ہے جس کے خیال کو وہ رفع نہیں کر سکتا اور اسکا سبب یہی ہے کہ صورت آفتاب سے حاسہ متاثر ہو جاتا ہے اور صورت اسکی تیلی میں باقی رہتی ہے اور رویت زائل ہو جاتی ہے۔ جواب اسکا اشاعرہ کی جانب سے یہ دیا گیا ہے جیسا کہ مواضع میں مذکور ہے کہ ہم یہ کہیں گے کہ جو تمنے ذکر کیا ہے یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ دیکھنے کے وقت تیلی آنکھ کی متاثر ہوتی ہے مگر اس میں اس بات پر کوئی دلالت نہیں کہ یہ زیادتی جس سے مراد دیکھنا ہے آنکھ کی تیلی کی تاثر کی طرف عائد ہے پس رویت کے معنی متاثر حاسہ کے نہیں ہیں اور نہ ہمارے نزدیک رویت کی شرط متاثر حاسہ ہے جیسا کہ بیان ہو چکا ہے پس جائز ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ کو بدول

تاثر حاسہ کے دیکھین اور یہ ہمارے لیے کافی ہو کیونکہ رویت ایک امر جسکو
 اللہ تعالیٰ صاحبِ قیوۃ میں خلش کرتا ہی جسکے لیے ضو و مقابلہ وغیرہ جوشدا لفظ
 رویت بیان ہو چکے ہیں شرط نہیں ہیں اور اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہو اور
 جہت میں نہیں ہو اور مقابلہ و مواجدہ اور آنکھ کا اوسکی جانب پھرنا اور
 مثل اسکے اور چیزیں اوسکے لیے محال ہیں مگر باوجود ان سب باتوں کے
 ممکن ہے کہ خدا اپنے بندوں پر اسقدر منکشف ہو جیسا کہ چودھویں ات کا
 چاند منکشف اور ظاہر ہوتا ہی جیسا کہ احادیث میں وارد ہے کہ
 خدا کو مومنین آخرت میں اس طرح دیکھیں گے کہ جس طرح چودھویں ات کے
 چاند کو دیکھتے ہیں جسمیں کسی طرح کا شک نہیں رہتا امام فخر الدین رازیؒ
 اوسکی تلخیص اس طرح کی ہے کہ ہمیں شک نہیں ہے کہ رویت سے مراد کشف تام ہے کیونکہ
 اوسکے جائز ہونے میں نزاع نہیں ہے اسلیے کہ قیاس کے روز سوائے بدیہی جاوگی اور نہیں بھی
 نزاع نہیں ہے کہ خدا کی رویت اس طرح جائز نہیں ہے کہ صوت خدا کی آنکھ میں چھپ جاوے
 اور شعاع جو آنکھ سے خارج ہو کہ مرئی پڑ پڑتی ہی اوس سے خدا کی رویت
 ممکن ہی بلکہ کوئی ایسی حالت خدا کی رویت کے لیے جائز نہیں ہے جسکو
 ان دونوں میں سے کوئی لازم ہو اسلیے کہ یہ سب امور خدا کی نسبت محال ہیں
 بلکہ ہمارے مراد رویت سے وہ حالت ہے جو وقت رویت سے بعد علم کے
 حاصل ہوتی ہے اس میں نظر کی گئی ہے کہ یہ جائز نہیں ہے کہ کوئی حالت تاثر حاسہ کی جانب

راجع ہو جیسا کہ بیان ہوا مگر کیون جائز نہیں ہی کہ علم اول پر جو یقین نفس کو
 زائد حاصل ہوتا ہی وہ کشف تام ہوا ایسے کہ علم مقول بالتشکیک ہو مگر یہ
 مشروط انطباع اور اتصال شجاع سطح مرئی سے اگر ہو تو یہ ولون باربتعالیٰ
 کے حق میں محال ہیں پس یہ بات ضرور ہی کہ دلیل سے یہ ثابت کیا جائے
 کہ یہ حالت کشف تام کی غیر ہی۔ میں کہتا ہوں کہ بجز تاثیر یا تاثر حد قد
 چشم رویت کا تحقق اور کسی صورت سے نہیں ہو سکتا اور اس
 مثال سے جو بیان ہو چکی ہی اول صورت بلاشبہ رویت ہی اور صورت
 ثانی نہ لغت سے نہ عرف سے رویت ہی پس محل نزاع رویت بمعنی
 تاثیر یا تاثر حاسہ چشم ہی اور زائد و معائر اگر بدون تاثیر یا تاثر حاسہ
 چشم ہی تو وہ رویت نہیں ہی اور اوہین نزاع نہیں ہی پس وہ علم
 جو بدون تاثیر و تاثر حاسہ ہی جسکو اشاعرہ رویت سے موسوم کرتی ہیں
 وہ بجز انکشاف نام کے ثابت نہیں ہی اور وہ علم جو تاثیر یا تاثر حاسہ
 چشم پر موقوف ہی اور وہ فی الحقیقہ رویت ہی اسکا تعلق خدا سے محال
 جو جسم و جہانیت مستلزم مکان و جہت و مقابله و غیرہ سے برتر ہے۔
 اشاعرہ رویت کے امکان اور وقوع پر عقل و نقل سے بحث کرتی ہیں
 عقل سے امکان رویت کا اثبات اس دلیل سے کرتے ہیں کہ ہم اعراض
 مثل رنگ و درخشنی اور حرکت اور سکون اور اجتماع اور افتراق وغیرہ کو

دیکھتے ہیں اور جواہر کو بھی دیکھتے ہیں کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ یہ جسم طویل ہی
 عریض ہی اور طویل کو عریض سے اور عریض کو طویل سے تمیز کرتے ہیں اور
 یہ طول و عرض جسم سے قائم نہیں ہیں کیونکہ جسم ایسے جواہر مفردہ سے
 مرکب ہی جو قابل قسمت نہیں ہیں پس طول اگر ایک جز کے ساتھ قائم ہو تو
 چاہی کہ اس جز کا حجم بہ نسبت دوسرے جز کے زائد ہو پس اس وقت جز قابل قسمت
 ہو گا حالانکہ جتنے فرض کیا تھا کہ جسم کی ترکیب و جواہر فرد سے ہی جو قسمت کو قبول
 نہیں کرتے اور اگر طول ایک جز سے زائد کے ساتھ قائم ہو تو لازم آتا ہی
 کہ ایک عرض دو محلول میں حال ہو پس طول کی رویت انھیں جواہر
 کی رویت ہی جسے جسم مرکب ہی پس ثابت ہوا کہ صحت رویت اعراض
 و جواہر میں مشترک ہی۔ اور اس صحت رویت کے لیے ایک علت ہی جو حال
 وجود سے مختص ہی کیونکہ جو شے معدوم ہوگی اس کا دیکھنا محال ہی اور جب
 صحت رویت کی ایسی علت ہوگی جو حال وجود سے خصوصیت رکھتی ہوگی
 تو ضرور ہی کہ یہ علت صحیح رویت جواہر و اعراض میں مشترک ہو کیونکہ علت
 رویت جس سے رویت صحیح ہوتی ہی وہ جوہر و عرض میں مشترک ہی پس علت
 مشترک یا وجود ہی یا حدوث ہی کیونکہ ایسی چیز جوہر و عرض میں مشترک ہو
 سوائے وجود و حدوث کے اور کوئی چیز نہیں ہی مگر حدوث علت صحت
 رویت نہیں ہو سکتا کیونکہ حدوث اس وجود کو کہتے ہیں جو بعد عدم ہو

اور عدم اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ جو علت ہو اس لیے کہ تاثر ایک
 ثبوتی صفت ہی اس سے عدم نہیں تصف ہو سکتا اور یوں وہ چیز بھی پس
 تصف نہیں ہو سکتی جو عدم سے مرکب ہی پس اس وقت میں جب علت
 ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا تو علت کا انحصار وجود میں ہوگا اور وجود
 ایک ایسی چیز ہی جو جوہر و عرض اور واجبے ممکن سب میں مشترک ہی کیونکہ وہ
 امور عامہ میں سے ہی اور جب علت رویت ان سب میں مشترک ہوئی تو
 جس طرح جوہر و عرض کی رویت ہوتی ہی اسی طرح واجب کا دیکھنا بھی ممکن ہو
 جواب اس دلیل کا کئی وجہوں سے دیا گیا ہی اول وجہ یہ ہے کہ ہم یہ نہیں تسلیم کرتے
 کہ ہم جوہر کو دیکھتے ہیں بلکہ عرض مثلاً لون اور صنودیکھا جاتا ہے۔

دوسرے یہ کہ ہم اس بات سے انکار کرتے ہیں کہ سب اعراض کی رویت صحیح ہے
 کیونکہ قدرت اور علم اور نفع اور مزہ اور خوشبوئیں اور ان کے علاوہ اور بہت سی
 چیزیں عرض ہیں مگر وہ دکھائی نہیں دیتیں۔

میں کہتا ہوں کہ ان اشیاء میں سے بعض اشیاء کے دیکھنے کا تصور ہی نہیں
 ہو سکتا پس حکم صحت کیونکر صحیح ہوگا۔

تیسرے یہ کہ ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ صحت رویت میں جوہر و عرض مشترک ہیں
 کیونکہ جوہر کی رویت اور ہی اور عرض کی رویت اور ہی۔

چوتھے صحت کا ثبوتی ہونا ہم نہیں تسلیم کرتے بلکہ وہ عدمی ہے کیونکہ صحت

جنس امکان ہے اور امکان ایک معدمی ہو پس احتیاج علم سے
کی طرف نہ ہوگی۔

پانچویں ہم نہیں تسلیم کرتے کہ اگر کوئی حکم مشترک ہو تو اسکی علت بھی
مشترک ہونی چاہیے کیونکہ آفتاب کا گرم کیا ہوا پانی اور آگ کا گرم کیا ہوا
پانی گرم ہونے میں دونوں مشترک ہیں مگر پھر بھی علت مشترک نہیں بلکہ علت
مختلف ہو کیونکہ آفتاب کی گرمی اور چیز ہے اور آگ کی گرمی اور چیز ہے۔
چھٹے علت مشترک کا انحصار وجود اور حدوث میں ممنوع ہو ممکن ہے کہ کوئی اور
چیز جو غیر وجود و حدوث ہو علت ہو جیسے امکان اور امکان اگرچہ امر اعتباری
لیکن پھر بھی علت ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے کیونکہ صحت
رویت بھی ایک امر اعتباری ہے اور اس میں کوئی استبعاد نہیں
کہ ایک امر اعتباری دوسرے امر اعتباری کی علت ہو۔

ساتویں یہ کیوں جائز نہیں ہے کہ حدوث ہی علت ہو کیونکہ حدوث اگرچہ
عدمی ہے مگر اسکا معلول یعنی صحت رویت وہ بھی عدمی ہے اور جائز ہے کہ
ایک امر عدمی دوسرے امر عدمی کی علت ہو۔

آٹھویں کیوں نہیں جائز ہے کہ وجود بشرط حدوث یا بشرط امکان صحت
رویت کے علت ہو کیونکہ شرط کا عدمی ہونا جائز ہے۔

نہیں یہ کہ تم کیوں کہتے ہو کہ جب وجود صحت رویت خواہر و اعراض کی

علت ہوگا تو بار تعالیٰ کی رویت کی بھی علت ہوگا کیونکہ جو اس پر و اغراض کی وجود میں اور بار تعالیٰ کے وجود میں فرق ہو اس لیے کہ وجود واجب علیہ نامہیت واجب ہو اور وجود ممکنات مابیات پر نامہ ہے اور جب دونوں وجود مختلف ہوں تو حکم رویت میں اشتراک واجب ہوگا۔

دسویں کیونکہ نہیں جائز ہے کہ خداوند عالم کی حقیقت ذات رویت کی مانع ہو یا کیونکہ جائز نہیں ہو کہ جو ہر عرض کی خصوصیت شرط رویت ہو ان دونوں حالتوں میں بار تعالیٰ کی رویت ناممکن ہوگی احتمال اول میں مانع کی جہت سے رویت ناممکن ہوگی اور احتمال ثانی میں انتفاء شرط کی جہت سے رویت ناممکن ہوگی۔ گیارہویں تمھاری دلیل سے یہ لازم آتا ہے کہ جتنے موجودات میں چاہے وہ ذاتیں ہوں یا صفتیں ہوں سب کا دیکھنا ممکن ہو اور اس کا محال ہونا ضروری ہے اور دلیل بمقابلہ ضروری باطل ہے۔

بارہویں تمھاری دلیل سے یہ بات لازم آتی ہے کہ خدا کا لمس ممکن ہوا اس لیے کہ جو ہر عرض کا لمس ممکن ہے پس صحت لمس ایک حکم مشترک کل موجودات میں ہوگا اور اس کی علت بھی کل موجودات میں مشترک ہوگی اور وہ علت مشترکہ وجود ہے پس خدا کا لمس صحیح ہوگا حالانکہ غیہ جسم و جسمانی کا لمس بالاتفاق ممنوع ہے

سید محقق شائع مواقف نے کیا خوب اس مقام پر
 آزادی اور انصاف پسندی سے کہا ہے جسکا حاصل
 یہ ہے کہ اس دلیل میں بہت سے تکلفات ہیں اس لیے
 بہتر ہے کہ عقل سے استدلال چھوڑ کر نقل پر اعتماد کیا جاوے
 اور نقل سے اشاعرہ کے کئی شبہ کتب میں منقول ہیں
 اول شبہ اونکا یہ ہے کہ قرآن مجید میں واروہے مراب ارنی
 انظر الیک قال لن ترانی ولكن انظر الی الجبل فان استقر
 مکانہ فسوف ترانی فلما تجلی ربہ للجبل جعلہ دگّا
 وخر موسیٰ صریحاً یعنی جناب موسیٰ علیہ السلام نے جناب رب تعالیٰ شانہ
 میں عرض کی کہ اے پروردگار تو مجھے اپنے تئیں دکھا دے تاکہ میں تجھے
 دیکھ لوں اوسوقت جناب الہی نے ارشاد فرمایا کہ اے موسیٰ تم مجھے ہرگز
 نہیں دیکھ سکتے لیکن پہاڑ کی طرف دیکھو اگر پہاڑ اپنی جگہ پر ثابت اور
 ٹھہرا رہا تو تم مجھے دیکھ سکو گے پس جبوقت اوسکے نور کی تجلیاں پھیلین
 پہاڑ ٹکڑے ٹکڑے اور ریزہ ریزہ ہو گیا اور جناب موسیٰ بیہوش ہو گئے
 جب جناب موسیٰ ہوشیار ہوئے تو کہا سبحانک ربست الیک
 یا رب تعالیٰ میں توبہ کرتا ہوں تیری جانب وصال مرے جو مجھے واقع ہوا
 اس کی یہ ہے جو از رویت پر دو طریقہ سے استدلال کیا گیا ہے۔

طریقہ اول یہ ہے کہ جناب موسیٰ نے رویت کا سوال کیا اگر خداوند عالم کی ریت محال ہوتی تو کیوں جناب موسیٰ ایک نحال مرکا سوال کرتے اس لیے کہ دجال سے خالی نہیں ہی پایہ کہ حضرت موسیٰ کو اس کا علم نہ تھا کہ خدا کا دیکھنا محال ہے اس حال میں پیغمبر کا جہل لازم آتا ہے اور پیغمبر کا جہل جائز نہیں ہے خصوصاً ایسے امر میں جو متعلق عقائد دینی اور معرفت الہی ہو یا حضرت موسیٰ کو یہ علم تھا کہ خدا کی رویت ممکن ہی اور حضرت موسیٰ نے باوجود علم امر محال کے ایجاد کا خدا سے سوال کیا اور ایسا سوال سفاہت ہی کیونکہ کوئی عاقل امر محال کا سوال نہیں کرتا اور جب ممکن امر کے ایجاد کا سوال سفاہت ہے اور پیغمبر کے لیے سفاہت جائز نہیں ہی بلکہ اس کو عقل الناس ہونا چاہی تو جناب موسیٰ کا خدا کی رویت کا سوال کرنا اس بات کی دلیل ہی کہ خدا کا دیکھنا جائز ہے۔

دوسرا طریقہ استدلال یہ ہے کہ خداوند عالم نے رویت کو پہاڑ کے استقرار یعنی ٹھہرے رہنے پر معلق کیا جیسا کہ اس کلام سے ثابت ہے فان استقر مکانہ فسوف توفانی یعنی پہاڑ اگر اپنے مقام پر ٹھہرا رہے تو تم مجھ کو دیکھو اور پہاڑ کا ٹھہرا رہنا جو رویت کی شرط ہی امر ممکن ہی کیونکہ نفس الامر واقع میں اس کا مستقر رہنا جائز ہے اور جو چیز کسی امر ممکن پر معلق ہو وہ بھی ممکن ہی پس یہ ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رویت ممکن ہی۔

جواب اسکا کئی طریقوں سے ہی اول یہ کہ جناب موسیٰ جانتے تھے کہ خدا کا دیکھنا محال ہی مگر جب قوم نے یہ کہا تھا کہ تم ہمیں خدا کی ہماری آنکھوں سے دکھا دو اور حضرت موسیٰ جانتے تھے کہ میری قوم کے جہال میرے کہنے کو نہ مانیں گے جب تک کہ میں سوال رویت خدا نہ کروں گا اور آیات غضب سے خدا جہال قوم کو متنبہ نہ کروں کہ خدا کی رویت اور بہت بھی محال ہی اور نقص خلاف شان الوہیت بھی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ یہ طریقہ عمدہ ہی اس لیے کہ قرآن مجید سے اسکی دلیل موجود ہے کیونکہ جب علامات غضب آنہی ظاہر ہوئے ہیں تو جناب موسیٰ علیہ السلام نے طلب رویت کو سفیہوں کی جانب منسوب کیا ہی جیسا کہ اس آیت قرآن مجید ظاہر ہے اٹھلکنا بما فعل السفهاء متابعی خداوند کیا تو میں اس فعل کے سبب جو سفیہوں سے واقع ہوا ہلاک کر دیگا یعنی طلب رویت کو قوم سے منسوب کیا اور سفاہیت کو منسوب کیا اور اپنے کو الزام سے بری کیا اگر یہ کہا جائے کہ حضرت موسیٰ نے دنیا میں رویت کا سوال کیا اس وجہ سے آیات غضب نازل ہوئے تو پھر وہی اعتراض جو رویت کی نفی کرنے والوں کی جانب متوجہ ہے رویت کے ثابت کرنے والوں کی جانب متوجہ ہو گا اور یہ کہا جاویگا کہ کیا حضرت موسیٰ اس مسئلہ سے جاہل تھے کہ دنیا میں خدا کا دیدار ممکن نہیں ہی یا باوجود علم خلاف مرضی

جناب الہی کیا علاوہ اسکے اور بھی آیات ایسے ہیں جن میں عتاب و نذول عذاب کا ذکر ہی اور ان سب میں طلبِ نیت کفار قوم موسیٰ کی طرف منسوب ہے جیسا کہ بیان ہوگا۔

اور اس امر کا جواب کہ حضرت موسیٰؑ نے اس سوال کو قوم سے کیوں منسوب نہ کیا اپنی جانب کیوں منسوب کیا یہ دیا گیا ہے کہ اونکی قوم نے اون سے یہ بات کہی تھی کہ ہمارے لیے رویت کا سوال نہ کیجیے گا بلکہ اپنے نفس کے لیے سوال کیجیے گا تا کہ بوجہ آپ کی منزلت کے ضرور مقبول ہو اور جب آپ خدا کو دیکھیے گا تو ہم بھی خدا کو دیکھ لینگے یا اس لیے اپنی طرف سوال کو منسوب کیا تا کہ قوم کو معلوم ہو کہ رویت الہی محال ہی کیونکہ اگر رویت الہی جائز ہوتی تو پیغمبر کا سوال رد نہ ہوتا۔ دوسرے طریقہ سے یہ جواب ہے کہ جناب موسیٰؑ جانتے تھے کہ عقلاً رویت محال ہی مگر حضرت موسیٰ علیہ السلام نے چاہا کہ نقل سے بھی اوسکی تقویت ہو جائے جیسا کہ جناب براہیم کا سوال قرآن مجید میں مذکور ہے کہ سب ارنی کیف تھی الموقی یعنی پروردگار ہمارے ہم کو دکھا کہ کیونکر تو مردہ کو زندہ کرتا ہے قال اولم تو من خدا نے کہا کہ کیا تو اس بات پر ایمان نہیں لایا ہے کہ مردہ کو میں زندہ کرتا ہوں حضرت براہیمؑ نے کہا بلی ولكن لیطعن قلبی

حضرت ابراہیم نے کہا کہ ہاں میں ایمان لایا ہوں مگر میں چاہتا ہوں کہ میرا
دل مطمئن ہو اور جب کہ یہ جائز نہیں ہو کہ پیغمبر کو کسی اعتقاد دینی میں یقین
نہ ہو تو یہ ثابت ہی کہ سوال جناب ابراہیم کا اس لیے تھا کہ دلیل نقل ہی بھی
یقین حاصل کیا جائے۔ آتشاعرہ اسکا جواب یہ دیتے ہیں کہ حضرت
ابراہیم کو معلوم ہوا تھا کہ جو شخص سوال کرے گا اسکو مرتبہ غلت لیگا اس لیے کہ یہ سوال کیا تھا
میں کہتا ہوں کہ اگر یہ روایت صحیح مان لی جائے تو خبر واحد ہے اور خبر واحد سے
یقین نہیں حاصل ہوتا اور احتمال مخالف سے استدلال تمام نہیں ہوتا پس اس
سما دیل پر حکم صحت مشکل ہے اور قول حضرت موسیٰ اٹھ لکنا بہما افضل
المسماۃ متا اور قول حضرت ابراہیم رب ارنی کیف تھو الموتی قال ولعمرو
تومن قال بلی ولكن لیطمئن قلبی قرآن میں وارد ہی اور وہ متواتر ہو
پھر میں کہتا ہوں کہ شاید سوال حضرت موسیٰ اور حضرت ابراہیم علی ہبتنا
وآلہ علیہما السلام جہاں قوم کی ہدایت کے لیے ہوئے کیونکہ اس زمانہ
میں مادیت بہت بڑھی ہوئی تھی اور عقلی ترقی بہت کم ہوئی تھی۔
تیسرے طریقہ سے یہ جواب ہو کہ دین ممکن مطلق نہیں اس لیے کہ استقرار جہاں امکان
یا تو نظر اسکی ذات کے ہی یا بہ نسبت تجلی پروردگار کے ہی۔ امرا دل
ممکن ہی مگر دین اس پر معلق نہیں ہی اور امر ثانی ممکن نہیں ہے کیونکہ
اگر یہ تعالیٰ جانتا تھا کہ جس پر امید کیا ہوا اور بہادری کو ساکن نہ رہنے دے گا

توسیرا دیکھنا کیونکر متصور ہوگا اور جب نور خدا کے ظہور کی حالت میں پہاڑ کا
استقرار ممکن نہ ہوگا تو خدا کی رویت امر ممکن پر معلق نہ ہوگی بلکہ امر محال پر
معلق ہوگی اور امر معلق علی المحال محال ہی۔

بین کتابوں کہ یہ شبہہ اشاعرہ کا نقل سے سب سے قوی تھا مگر کم یہ ہے
کہ اونکا شبہہ قوی تر احتمال سے باطل ہو گیا کیونکہ اذا جاء الاحتمال بطل
الاستدلال بالاتفاق مسلم ہے۔ دوسرا شبہہ اشاعرہ نسبت وقوع رویت خدا
پہرے کہ قبل ظہور تائیدان رویت خدا اجماع علماء اور اتفاق امت اسلام اس
امر پر تھا کہ خدا کو آخرت میں مؤمنین دیکھیں گے اور اجماع علماء و امت
اسلام حجت ہی پس وقوع رویت خدا آخرت میں ثابت ہے۔

جواب اس حجت کا یہ ہے کہ ہکو اسل مر سے انکار ہے کہ اجماع و اتفاق امت
اسل امر پر تھا کہ مؤمنین جس بصر سے خدا کو آخرت میں دیکھیں گے بلکہ مراد
اوس سے کشف تام یعنی حصول یقین مثل دیکھنے کے تھا اور دلیل منع شیون
کے طریق سے وہ روایت ہے جو حضرت علی مرتضیٰ سے منقول ہے جناب
علی مرتضیٰ علیہ التھیۃ والثناء سے کسی شخص نے یہ سوال کیا کہ کیا آپ نے
خدا کو دیکھا ہے۔ آپ نے اس کے جواب میں فرمایا اَفَاَعْبَدُ مَا لَا اَرٰی
فَقَبِلْ لَهُ دَکَیْفَ تَرَاهِ یَا اَمِیْرَ الْمُؤْمِنِیْنَ فَقَالَ لَا تَذَرُکَ الْعِیُونَ
بِمَشَاهِدَةِ الْعِیَانِ لٰکِنْ تَذَرُکَ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْاِیْمَانِ

یعنی حضرت علی مرتضیٰؑ نے فرمایا کہ کیا میں ایسے شخص کی پرستش کروں گا جس کو میں نے دیکھا نہیں ہے کہا گیا کہ آپ نے اللہ تعالیٰ کو یا امیہ المومنین کیونکر دیکھا ہے آپ نے کہا کہ آنکھیں علانیہ اللہ تعالیٰ کو شاہد نہیں کرتی ہیں مگر دل حقائق ایمان سے خدا کو ادراک کرتی ہیں وجہ استدلال یہ ہے کہ علی مرتضیٰؑ اکابر صحابہ میں سے تھے پس انکے انکار سے نہ اجماع علماء اسلام کا تحقق ہو سکتا ہے نہ اتفاق امت اسلام کا ثبوت ہوتا ہے اگر یہ کہا جائے کہ یہ حدیث سینوں پر حجت نہیں ہو سکتی کیونکہ شیعوں کی طریق کی روایات اور پر حجت نہیں ہیں۔ تو جواب اوسکا یہ ہوگا کہ علاوہ اوسکے کہ شیعوں کے یہاں اخبار کی جانچ کے وہی طریقہ ہیں جو سنیوں میں ہیں اور ویسی ہی جانچ ہوتی ہے جیسی سنیوں میں ہوتی ہے یہ امر بھی اتفاقاً قابل لحاظ ہو کہ یہ روایت محتمل الصدق ہے اور جب احتمال صدق ہوا تو اجماع کا ثبوت نہ رہا اسلیے کہ یہ ظاہر ہے کہ جب قتال مخالف واقع ہوا تو دلیل باطل ہو گئی۔ دوسری دلیل تحقق جماع و اتفاق امت کے خلاف یہ ہے کہ جب نص صریح قرآنی موجود تھی تو اجماع علماء اور اتفاق امت کیونکر ہو سکتا ہے اور وہ نص یہ ہے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ اپنی بیچ کے مقام پر فرماتا ہے لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير یعنی بنیائیں

اللہ تعالیٰ کو اور اک نہیں کر سکتیں اور اللہ تعالیٰ بینا یون کو اور اک کرتا ہی اور وہ لطیف و خبیر ہی وجہ استدلالِ سلیت سے یہ ہی کہ اس آیت کے معنی ظاہر اور متبادر یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ دیکھنے کی شے نہیں ہو اور لفظ لطیف سے اسکی تاکید بھی ہے کہ نہ لطیف کی لفظ بمقابلہ کثیف کے بولی جاتی ہو اور کثافت منجملہ شرائطِ رویت ہو اور لطافت مثل ہوا کے مانع رویت ہے ایسی حالت میں اجماعِ علماء و اتفاق امت ثابت نہ ہوگا زیادہ سے زیادہ اگر کسی اور آیتِ قرآن سے جواب دیا جاویگا تو یہ حتمال ہیگا کہ اسوقت میں بھی یہ مسئلہ مختلف فیہ تھا۔

دوسری حجت اشاعرہ کی نصِ قرآن سے یہ ہے کہ خداوند عالم قرآن مجید میں فرماتا ہے وَجَّوْهُ یَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ اِلٰی سَرِّبَتَہَا نَاظِرَةٌ یعنی کچھ چہرے قیامت کے روز تہہ و تازہ ہونگے اور اپنے پروردگار کی طرف نظر کرنے والے ہونگے وجہ استدلال یہ ہے کہ نظرت میں بمعنی انتظار کے آیا ہی مگر اس حالت میں اسکا تقدیر حرفِ الیٰ سے کلام عرب میں نہیں آتا۔ اور نظر بمعنی تفکر بھی آیا ہی اور استعمال اسکا کلمہ فی کے ساتھ آیا ہو اور نظر بمعنی رافت بھی آیا ہی اور استعمال اسکا کلمہ لام سے ہوتا ہی اور بمعنی رویت بھی آیا ہی اور استعمال اسکا کلمہ الیٰ سے ہوتا ہی اور جب کہ اس آیت میں نظر کا صلہ الیٰ سے آیا ہی تو ضرور ہے کہ حلِ نظر کا رویت پر ہو پس یہ بات ثابت ہوئی کہ

خدا کا دیکھنا قیامت کے دن واقع ہوگا۔

اسکے جواب میں معتزلہ کہتے ہیں کہ ہم اس بات کو نہیں تسلیم کرتے کہ لفظ الی سے جب نظر کا تقدیر ہو تو یہاں نظر بمعنی رویت ہی ہو سکتا ہی بلکہ یہاں لفظ نظر بمعنی انتظار ہی اور انتظار بعض خاص نعمتوں کا ہو گا پس معنی آیا ہے کہ کچھ جبر امتد تعالیٰ کے کسی خاص نعمت کے منتظر ہونگے اور الی بمعنی نعمت مفعول بہ نظر کا واقع ہوگا اور اگر یہی تسلیم کیا جائے کہ کلمہ الی سے نظر کا تقدیر ہی تو وہ نظر جس کا صلہ الی سے آیا ہے اور اس کا تقدیر الی سے بمعنی انتظار بھی کلام عرب میں آیا ہی جیسا کہ شاعر نے کہا ہے۔

وَشَعَثَ يَنْظُرُونَ إِلَى هَلَالٍ | كَمَا نَظَرَ الظُّكَمَاءُ إِلَى الْغَمَامِ

یعنی پریشان ہو ہلال کے یوں منتظر ہیں جیسے پیاسے قطرے امیر کے منتظر ہوتے ہیں۔ پس یہاں نظر بمعنی انتظار ہے اور دوسری جگہ شاعر نے کہا ہے۔

وَجُوهٌ نَاضِرَاتٌ يَوْمَئِذٍ | إِلَى الرَّحْمَنِ يَأْتِي بِالْفَلَاحِ

یعنی کچھ چہرے منتظر ہیں نصرت و مددگاری رحمن کے روز بدرجہ فلاح کا لائے والا ہی اسی طرح اور مقام پر شاعر نے کہا ہے۔

كُلُّ الْخَلَائِقِ يَنْظُرُونَ سَجَالَهُ | نَظَرًا لِحُجَّةٍ إِلَى طُلُوعِ هَلَالٍ

یعنی منتظر ہیں خلائیہ اس کی بخششوں کی جیسے حجاج ہلال ماہِ حُجَّہ کا انتظار کرتے ہیں

اور وجہ یہ ہو کہ وہ نظر جب کااصلہ الی سے آتا ہی حد قہ چشم کے پہننے کے لیے موضوع ہی رویت کے لیے اس وجہ سے موضوع نہیں ہو کہ نظر اس شے سے متصف ہوتی ہی جس سے رویت متصف نہیں ہوتی مثال وس حالت کے کہ جو حد قہ چشم کی حالت غضب میں یا حالت غشی میں ہوتی ہی اس لیے کہ نظر شدت ولینت سے متصف ہوتی ہی مگر دیکھنا ایسی اشیاء سے متصف نہیں ہوتا بلکہ یہ حالتیں وہ ہیں جو نظر کرنے والے کی آنکھ کو مرئی کے ساتھ گردش حد قہ چشم سے واقع ہوتی ہیں۔ اور بہت سے مقام کلام عرب میں ایسے ہیں جہاں نظر متحقق ہی اور رویت متحقق نہیں ہوتی مثل نظرت الی لہلال حتی دایتہ یعنی میں نے ہلال کی طرف نظر کی یہاں تک کہ میں نے اس کو دیکھ لیا۔ اگر اس جگہ پر نظر کو رویت پر حمل کریں تو لازم آتا ہو کہ کسی شے کو غایت نفس شے ہو یعنی جتنے ہلال کو دیکھا یہاں تک کہ پہننے ہلال کو دیکھا۔

اور جب کسی شے کا اپنی خود غایت ہونا باطل ہو تو اشاعرہ کا اس لفظ سے یہ استدلال ہی غلط ہی کہ اس آیت میں نظر بمعنی رویت ہی۔ اشاعرہ نے یہ بھی کہا ہی کہ نظر بمعنی انتظار اس آیت میں نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ انتظار موجب غم ہوتا ہی جیسا کہ کہا جاتا ہی کہ انتظار موت شہید ہو اور آیت میں بیان حصول فرح و سرور ہی۔

مفسر نے اس کا جواب یہ دیا ہی کہ انتظار موجب غم او سوقت میں ہوتا ہی

جب خلف وعدہ جائز ہو اور جب اللہ تعالیٰ سے خلف وعدہ ممکن نہیں ہوتا، انتظار موجب غم نہ ہوگا بلکہ سب فرح و سرور ہوگا ایسے کہ انسان میں ہر بات دیکھی جاتی ہے کہ جب ایسا شخص کسی نعمت دینے کا وعدہ کرے جس پر وثوق ہو تو فوراً فرح و سرور ہوتا ہے۔

تیسری حجت اشاعرہ کے نص قرآن سے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں فرماتا ہے کَلَّا اَنهَم عَنِ رَجْعِهِمْ يَوْمَ عَذَابِ الْحُجُبِ یون یعنی کفار روز قیامت اپنی پروردگار سے محبوب ہونگے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے تحقیر کفار اور نکلے محبوب ہونے سے کی ہے پس لازم آتا ہے کہ مومنین روز قیامت اپنی پروردگار سے محبوب نہ ہوں اور حق تعالیٰ کو دیکھیں۔ اس کا جواب معتزلہ نے یہ دیا ہے کہ کفار محبوب ثواب کرامت سے ہونگے پس استدلال باطل ہے۔

چوتھی حجت اشاعرہ کی قرآن سے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے للَّذِينَ احْسَنُوا الْحَسَنٰی زَیَادَةً اَلْحٰلِ وَہ کہتے ہیں کہ تفسیر میں اس آیت کے جمہور مفسرین نے یہ کہا ہے کہ مراد احسن سے بہشت ہے اور مراد زیادت سے خدا سے تعالیٰ کا دیکھنا ہے۔ جواب سکا یہ ہے کہ روایت اوّل مراد نہیں ہے بلکہ اوّل مراد تفضل و زیادتی نعمت ہوگی اور یہ مسلم نہیں ہے کہ جمہور مفسرین کی یہ کہنا زیادہ مراد روایت ہے اور نص صفت سے اشاعرہ کا استدلال اس حدیث سے ہے کہ حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ نے فرمایا ہے اَنکُم سِتْرُونَ دَیْکُم یَوْمَ الْقِیَمَةِ

کما قرون هذا القسم لا تضامون فی رویتہ یعنی قریب ہے کہ دیکھو گے تم اپنے پروردگار کو روز قیامت جیسا کہ دیکھتے ہو چاند کو اور اسکی رویت کے معاملہ میں تم پر ظلم نہ کیا جائیگا۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث اکیس انفرصا بہ کبار سے منقول ہے اور ائمہ حدیث نے اسکو نقل کیا ہے اور وہ حجت ہے۔ جواب سکا یہ ہے کہ یہ حدیث خبر واحد ہے اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ یہ حدیث صحیح ہے تو معنی اسکا کشف نام کی ہیں یعنی وہ علم جو مشل دیکھنے کے ہے۔ اشاعرہ کی ایک حجت نص قرآن و سنت سے یہ بھی ہے کہ صہیب صحابی سے روایت کی گئی ہے کہ صہیب نے کہا کہ اس آیت کو جناب سول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ نے پڑھا لہذا ین احسنوا الحسنی زیادة اور فرمایا کہ جسوقت اہل بہشت بہشت میں داخل ہونگے اور اہل دوزخ دوزخ میں توند کر یگا ایک نہ اگر نیوالا کہ اے اہل بہشت خاص تمہارے لیے پیش خدا ایک موعود ہے جسکی تم خواہش رکھتے ہو وہ کہیں گے وہ کیا ہے۔ بعد ازاں حجاب وٹھائے جاوے گا یہاں تک کہ خداوند عالم کو مومنین دیکھیں گے۔

جواب سکا یہ ہے کہ یہ خبر واحد ہے اور خبر واحد مفید یقین نہیں ہے اور اگر یہ حدیث صحیح بھی تسلیم کر لی جائے تو مراد اس سے کشف تام ہے۔

اشاعرہ کی دلیل حدیث سے ایک یہ بھی ہے کہ حدیث میں وارد ہے ان ادنی اهل الجنة منزلة من ينظر الى جنة وازواجه

ونعمہ وخدمہ وسرورہ مسیرۃ الف سنۃ واکرمہم الی اللہ
من ینظر الی وجہہ عند ودۃ وعشیۃ یعنی ادنیٰ مرتبہ کا اہل بہشت
وہ شخص ہی جو اپنے باغون کی طرف اور اپنے ازواج اور اپنی نعمتون کو اور
اپنے خدمتگاروں کو اور اپنے نعمتون کو ایک ہزار برس کی راہ سے دیکھے گا۔
اور اہل جنت میں سے خدا کے نزدیک کریم تر وہ شخص ہی جو صبح وشام
خدا کے منہ کی جانب دیکھے گا بعد اسکے حضرتؑ نے اس آیت کی تلاوت فرمائی
وجوہ یومئذ ناظرۃ الی ربہا ناظرۃ جواب اس حجت کا بھی
وہی ہو کہ یہ حدیث اور سب حدیثیں جو اس طرح کی ہیں خیر واحد کی حد
میں ہیں مرتبہ تو اتر کو نہیں پہنچتی ہیں جس سے یقین حاصل ہو جاوے
اور اگر یہ حدیثیں صحیح بھی ہوں تو روایت سے ان سب حدیث میں
مراؤ کشف تام ہے یعنی علم و یقین مثل روایت کے ہے جس میں شک
نہیں ہو سکتا اور آیت میں مراد بعض نعمتون کا انتظار ہے۔

روایت خدا کی نفی کرنے والے سمعی اور عقلی دلیلوں سے خدا کی رویت کی
نفی کرتے ہیں اور انکی سمعی دلیلیں یہ ہیں۔ اول دلیل یہ کہ فیض قرآن سے
ہمیشہ کے لیے نفی رویت خدا ثابت ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے طلب نبوت
کے جواب میں کج ترافی فرمایا ہے وجہ استدلال یہ ہے کہ کلمہ رکن جو
کلام باری تعالیٰ میں آیا ہے وہ اس مرتبہ دلالت کرتا ہے کہ خدا فرماتا ہے

کہ اے موسیٰ تم مجھے کبھی نہ دیکھو گے اور یہ اسکی دلیل ہی کہ کوئی وقت ایسا نہ ہوگا جو خدا کی رویت ہو ورنہ خدا کے کلام میں کذب لازم آویگا اور وہ محال ہی اور جب پیغمبر حضرت موسیٰ اللہ تعالیٰ کو کبھی نہ دیکھیں گے تو اور مومنین تو بدرجہ اولیٰ خدا کو نہ دیکھیں گے۔

آشاعرہ نے جواب میں دلیل کا یہ دیا ہے کہ ہمارے اس سے انکار ہے کہ کلام لہن لہن ترائی میں ہمیشہ کر لیے نفی رویت پر دلالت کرتا ہے بلکہ مراد اس سے تاکید ہے جیسا کہ خدا قرآن مجید میں کفار کی نسبت فرماتا ہے لَا یَتَمَنَّوْنَ اَبَدًا یعنی کفار موت کی کبھی تمنا نہ کریں گے حالانکہ اس میں شک نہیں کہ وہ جب عذابِ آخرت میں مبتلا ہوں گے تو موت کی تمنا کریں گے تاکہ عذاب سے چھوٹیں ہمارا جواب یہ ہے کہ آئیے لَا یَتَمَنَّوْنَ اَبَدًا میں قرینہ تاکید یعنی نفی ابدیت موجود ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے لَا یَتَمَنَّوْنَ اَبَدًا بما قدموا ایدہم یعنی بوجہ گناہان ثابت دنیا میں موت کی کبھی تمنا نہ کریں گے پس آخرت میں تمنا سے موت اسوجہ سے کہ وہ عذاب سے چھوٹیں متشبی ہو گئی اور آئیے لَئِنْ تَرَانِیْ میں استثناء آخرت کی کوئی وجہ نہیں ہو اور بلا وجہ خلاف ظاہر اور معنی متبادر استثناء آخرت جائز نہیں ہے جیسا کہ علم اصول میں ثابت و حکم عقل کے موافق ہے۔ دوسری دلیل سنی اور اہل نبض قرآن سے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے

وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ لَا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ
 اویسے رسول خدا فیوحی باذنہ ما یشاء خدا فرماتا ہے کہ خدا
 بشر سے کلام نہیں کرتا مگر یہ کہ وحی اوسکو کرے یا پردہ درمیان میں ہو
 یا رسول کو نبھیجے پس وہ خدا کی اجازت سے وہ ہو ظاہر کرے جو خدا چاہے
 وجہ استدلال یہ ہے کہ خدا کے کلام کا حصہ وحی اور ارسال رسول اور
 پردہ حائل ہونے پر ہی اور جب کلام انھیں حوالہ میں ثابت ہے
 اور پیغمبر کا درجہ اور مومنین سے بالاتفاق بڑھا ہوا ہے اور محل کلام سر
 زیادہ محل قرب جناب حدیث نہیں ہے تو جب وقت کلام پیغمبر رویت
 کی نفی کی گئی تو اوقات میں غیر پیغمبر کیونکر خدا کو دیکھ سکیں گے۔
 اشاعرہ کا جواب یہ ہے کہ یہ آیت نفی رویت پر دلالت نہیں کرتا بلکہ
 بلا توسط نفی کلام پر دلالت کرتا ہے۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ منزلت رسول (جس سے خدا کلام کرے) عامہ مومنین
 کی اوس منزلت سے جو آخرت میں ہوگی زیادہ ہے اور جب شخص جو
 منزلت کلام سے سرفراز ہوا جیسا کہ خدا قرآن مجید میں فرماتا ہے
 وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا اوسکو رویت میں نہیں ہوئی تو گویا اسکا اشارہ
 کہ خدا کی رویت آخرت میں نہ ہوگی اگرچہ یہ بیان خطابی ہے مگر بہت سے
 خطابی کلام سے مثل بیان بر معانی کے یقین حاصل ہوتا ہے۔

تیسری سنی دلیل نایان رویت کے وہ آیات قرآن مجید ہیں جنہ
یہ ثابت ہو کہ خدا نے طلب دیت پر اظہار غضب فرمایا ہو بلکہ خدا نازل
کیا ہو آون میں سے اولیٰ یہ قرآن یہ ہو کہ خدا فرماتا ہو وقال الذین
لا یرجون لقاءنا ولوانزل علینا الملائکۃ اونری ربنا
لقد استکبروا فی انفسہم وعتوا عتوا کبیرا۔

وہ لوگ جو ہماری ملاقات کی امید نہیں رکھتے یہ کہتے ہیں کہ ہم پر فرشتے
کیون نازل نہیں ہوتے اور ہم اپنے پروردگار کو کیون نہیں دیکھتے اوہوں نے
اپنے نفسوں کو بزرگ سمجھا اور بڑی سرکشی کی۔

دوسرا آیہ قرآن یہ ہو کہ خداوند عالم فرماتا ہو واذا قلت لموسیٰ
لن نؤمن لك حتی تری الله جهرۃ فاخذتكم الصاعقۃ
وانتم تنظرون۔ یعنی جب تم نے کہا کہ اے موسیٰ ہم تو تمھارے ساتھ
ایمان نہ لائینگے جب تک کہ ہم اللہ کو ظاہر بظاہر نہ دیکھ لیں پس
تمکو صاعقہ نے لیا حالانکہ تم دیکھ رہے تھے۔

اور تیسرے مقام پر فرماتا ہو یسئلک اهل الكتاب ان تنزل
علیہم کتابا من السماء فقد سئلوا موسیٰ اکبر من ذلك
فقالوا ارنانا الله جهرۃ فاخذتكم الصاعقۃ بظلمہم۔
یعنی تم سب اہل کتاب سوال کرتے ہیں کہ تم اوپر ایک کتاب آسمان سے اتارو

اور موسیٰ سے تو لوگوں نے اس سے بڑا سوال کیا تھا اور کہا تھا کہ اے موسیٰ تم ہمیں خدا کو ظاہر بظاہر دکھلا دو پس صاعقہ نے اوشہیں لوگوں کو ظلم کی جہت سے لیا۔

وجہ استدلال یہ ہے کہ اگر خدا کی رویت جائز نہ ہوتی تو ایسا عتاب طلب رویت پر خدا کی جانب سے نہ ہوتا اور ظلم کی لفظ سے وہ بیان نہ ہوتا اور عذاب صاعقہ نازل نہ ہوتا۔ آشاعرہ کی جانب سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ ممکن ہے کہ عناد اور سرکشی سے کفار قوم موسیٰ خدا کی رویت کے طالب تھے اسلئے خدا نے انہیں غضب فرمایا ہے اور عذاب صاعقہ نازل فرمایا ہے۔ ہمارا جواب الجواب ہے کہ عناد و سرکشی سے طلب ویت کا کوئی قرینہ مجہز اسکے نہیں ہے کہ حضرت موسیٰ نے کہا ہو گا کہ خدا کی رویت ممتنع ہے مگر قوم موسیٰ نے سرکشی و عناد کی وجہ سے اصرار کیا ہو گا اور اس سے نایمان رویت خدا کا مطلوب حاصل ہے اور اس مقام پر اس احتمال کا کوئی قرینہ نہیں ہے کہ حضرت موسیٰ نے کہا ہو کہ خدا کی رویت دنیا میں نہیں ہو سکتی بلکہ ہدایان آخرت میں ہوگی کیونکہ یہ بات کسکی سمجھ میں آ سکتی ہے کہ جو شے جسم و جسمانی نہیں ہے اس کو دنیا میں دیکھنے کی عادت خدا فی نہیں رکھی ہے بلکہ آخرت میں خدا بر خلاف اپنی عادت کے اپنے کو دکھا دیگا اسلئے کہ اگر یہ تسلیم بھی کیا جائے کہ غیر جسم کی رویت ممکن بھی ہے تو یہ ایسا دقیق

مسئلہ ہی کہ نافیان رویت کی آہٹک سمجھ میں نہیں آیا ہی نہیں کیسے کیسے عقلاء و اذکیاء میں اور جب سبب طلب ویت صعبت فہم مسئلہ رویت ہوگی تو عناد و سرکشی موجب عتاب و رزول عذاب کا احتمال نہیں ہو سکتا اسلیے کہ اس حالت میں طلب رویت ایک گستاخ صغیر ہوگا اور چھوٹی بات پر عجب اطہار عتاب و عذاب حکیم سے جائز نہیں ہی اور دلیل اسکی دستور عقلاء ہی کہ وہ جمال و سفاء پر زیادہ سختی بجز گناہ عظیم کے نہیں کرتے میرے نزدیک ان آیات سے صاف ظاہر ہے کہ طلب رویت گناہ عظیم تھا جسکی وجہ سے بلا صحت عذاب صامعہ نازل ہوا اور وہ گناہ عظیم یہ تھا کہ کفار خدا کی نسبت نقص ثابت کرتے تھے اور وہ نقص خدا سے طلب رویت تھا کیونکہ اثبات اسلیے کہ خدا نے نفی رویت کو اپنے مقام مدح میں ثابت کیا ہے جیسا کہ آگے بیان ہوگا کہ اللہ تعالیٰ اپنے مقام مدح میں فرماتا ہے لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير یعنی بصارتین اللہ تعالیٰ کو ادراک نہیں کر سکتیں اور اللہ تعالیٰ بصارتوں کو ادراک کرتا ہی اور وہ لطیف بخیر ہو واضح ہو کہ یہ آیات قرآن جنسے عتاب ظاہر ہو اسلام کی دلیل ہیں سوال دیت ہوئی کہ موی کا ذال فعل نہ تھا بلکہ قوم اسرار تھا کیونکہ کفار قوم موسیٰ پر ان آیات میں اطہار عتاب بھی ہی اور بجلی کا عذاب بھی اور ٹھنیں پر

نازل ہوا اور حضرت موسیٰ محفوظ رہے۔

چوتھی سچی دلیل رویت خدا کی نفی کرنے والوں کی نص قرآن سی یہ آئی ہے کہ خدا فرماتا ہو کہ لا تد رکہ الا بصار و هو ید رکہ الا بصار و هو اللطیف الخبیر اس آیت سے دو وجہوں سے استدلال کیا جاتا ہے پہلی وجہ یہ ہے کہ ادراک بصر کے معنی رویت کے ہیں اور ابصار جمع بصر ہے اور معرفت بالف و لام استغراق ہے پس الف و لام کے آنے سے لفظ ابصار پر فائدہ استغراق کا حاصل ہوا اور استغراق کا عموماً یہی فائدہ ہوتا ہے کہ ایک فرد کا بھی استثناء افراد سے نہیں ہوتا تو ہوتے ہیں معنی اس آیت کے یہ ہوتے ہیں کہ کوئی بصارت اللہ تعالیٰ کو ادراک نہیں کر سکتی ہوا بس حالت میں ہونہیں کا آخرت میں اللہ تعالیٰ کو حس بصر سے ادراک کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ ایسی حالت میں اگر ہونہیں اللہ تعالیٰ کو آخرت میں دیکھیں تو اللہ تعالیٰ کے کلام میں کذب لازم آدے گا اور وہ محال ہے۔

دوسری وجہ استدلال یہ ہے کہ جب قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے اپنی طرح کے مقام پر فرمایا ہے کہ لا تد رکہ الا بصار و هو ید رکہ الا بصار و هو اللطیف الخبیر تو یہ امر اس بات کے لیے نص صریح ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ حس بصر سے دیکھا جائے تو اس طرح کا مستحق نہ ہو جس کا

ارادہ اس میں کیا گیا ہے اور ضرر مدح نقص ہے اور نقص خدا کے لیے محال ہے
 اس دلیل کا جواب شاعر نے کئی وجہوں سے دیا ہے اول وجہ یہ ہے کہ
 ادراک اس رویت کو کہتے ہیں جو مرئی کے تمام اطراف کو گھیرے ہوئے ہو
 کیونکہ ادراک کی حقیقت وصول و تمل مستلزم احاطہ اطراف مرئی ہے اور
 قرآن میں بھی جملہ انا لمدد کون وارد ہے جس کے معنی پائینے کے ہیں اور
 عرب نے استعمال میں کہتے ہیں کہ ادراک الثمرة یعنی خرما اپنی حد پر
 پہنچ گیا ہے تو سین وہ ادراک الغلام اس وقت کہتے ہیں جب لڑکا
 بالغ ہو جائے پس اصل میں تو ادراک کے معنی یہی تھے جو بیان ہوئے
 مگر اس کی نقل اس رویت کے طرف ہوئی جو اطراف کو محیط ہو کیونکہ یہ معنی
 معنی حقیقی سے قریب ہیں پس وہ رویت جو احاطہ چشم کے وصف کے
 ساتھ ہے وہ خاص ہے اور وہ رویت جسمین وصف احاطہ نہیں ہے وہ
 عام ہے اور کیا ضرورت کہ اگر نفی خاص کر دیکھا دے
 تو رویت بمعنی عام بھی منفی ہو جائے پس جناب باری اس سبب سے
 کہ اس کا احاطہ ممکن نہیں ہے اس رویت سے مرئی نہ ہو گا جو وصف احاطہ
 بصر سے متصف ہے لیکن نفی رویت عام ثابت نہیں ہے۔

جواب الجواب یہ ہے کہ جو رویت وصف احاطہ بصر سے متصف نہیں ہے وہ
 رویت نہیں ہے اور یہ امر یہی ہے کیونکہ ہر شخص جانتا ہے کہ رویت وہی ہے

جو مرئی کو احاطہ کرے اسلئے لغت میں اور عرف میں بھی ادراک دیت دی ہو
 بسکاء حاصل ہونا بدون احاطہ بصر کے ممکن نہیں ہے۔ پھر ہم کہتے ہیں کہ
 شک نہیں ہے کہ لغت و عرف میں رویت سے مراد وہی ہے جسکا وجود احاطہ
 بصر پر موقوف ہے تو اگر اس آیت میں وہ ادراک بصر مراد نہ ہو جو موازنہ لغت
 و عرف ہے تو لازم آتا ہے کہ قرآن کے معنی خلاف لغت و عرف ہوں اور یہ بالاتفاق
 باطل ہے۔ دوسری وجہ مذکور یہ ہے کہ جب الف و لام استغراق
 کا ہے اور اس آیت میں جملہ تکرر کیلئے لا داخل ہے تو معنی اوسکے
 یہ ہوئے کہ بعض بنیائیں خدا کو دیکھ سکیں گی جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ تمام
 آنکھیں نہیں دیکھ سکتیں تو اوسکے معنی یہ ہونگے کہ بعض دیکھ سکیں گی۔
 پس یہ مسلم نہیں ہے کہ لا تدركہ الا بصار سے مراد سلب عام ہے زیادہ
 سے زیادہ یہ امر ہے کہ دو احتمال ہیں اول احتمال وہ ہے جو پہلی بیان کیا
 اور دوسرا احتمال وہ ہے جو تم کہتے ہو اول احتمال ہمارے مفید ہے دوسرا
 احتمال ہمارے مفید ہے اور جب احتمال ہر اول یہی ہے تو ہتہ لان اطل ہی
 جواب اوسکا یہ ہے کہ زبان عرب میں بلکہ ہر زبان میں یہ شائع ہے کہ
 ایسے مقام پر سلب عام ہی مراد ہوتا ہے جیسا کہ قرآن مجید میں بھی بہت جگہ
 وارد ہے مثلاً لا تقربوا الصلوۃ وانتم سكارى ولا تطعموا کاثرین
 والمنافقین کیونکہ ہر ایسے شخص کو نماز کی مانعت ہے جو نشہ میں ہو

اور ہر کام اور منافعی کی اطاعت بلا کسی مشاء منفع ہی۔
 میں کہتا ہوں کہ اس آیت میں وحوا الطیف الخبیرو کے الفاظ
 بھی ہیں جس سے قرینہ فائدہ سلب عام ثابت ہی وجہ یہ ہے کہ
 لطافت ایک حد تک مثل ہوا مانع رویت ہو اور اس کا مقابلہ
 کثافت سے ہے جو مطلقاً شرط رویت ہو حتیٰ کہ اگرچہ وہ کثافت
 رنگ ہی ہو اور یہ امر معروف بھی ہے کہ شے لطیف و باریک
 نہیں دکھائی دیتی۔ جیسا کہ بیان ہو چکا ہے۔

تیسری وجہ اونکی یہ ہے کہ اگر یہ بھی تسلیم کیا جاوے کہ اس آیت
 میں نفی عام مراد ہے مگر یہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ تمام زمانوں
 کے لیے یہ نفی ہے۔ پس ہو سکتا ہے کہ یہ نفی تمام اشخاص
 یعنی دیکھنے والوں کے لیے دنیا پیر ہو آخرت کے لیے نہ ہو۔

جواب جواب سکا یہ ہے کہ تخصیص بعض اوقات کی کوئی وجہ نہیں ہے
 اور کوئی صورت رویت جسمانی بدون حصول مواجہہ و انطباع
 وغیرہ شرائط رویت معقول نہیں ہی اور جو شے معقول نہیں ہے
 وہ عقل کو نزدیک مقبل نہیں ہے اور خلاف ثبوت یہ کہ کوئی عقلی مخالف عقلا کہ
 نزدیک سمیع نہیں ہے جیسا کہ بیان ہو چکا کہ یہ دونوں حصول شرائط رویت محال
 اور نا فیان رویت کی وجہ سے یہ مسئلہ ال کا جواب

اشاعرہ نے یہ دیا ہے کہ تمھاری دلیل اس امر پر کیا ہے کہ خدا کی رویت کی نفی موجب مدح ہے بلکہ ہماری حجت صحت رویت خدا پر یہ ہے کہ اگر خدا کی رویت ممتنع ہوتی تو کوئی لائق مدح امر نہ تھا کیونکہ جو امر ممتنع ہے اس پر کسی کی مدح نہیں کی جاتی اس لیے کہ امر ممتنع کا وجود اختیاری امر نہیں ہے مثلاً معدوم کی یہ مدح نہیں سہی کہ بوجہ معدوم ہونے کے اس کا دیکھنا محال ہو بلکہ مدح اسی حالت میں ہوگی کہ جب خدا کا دیکھنا ممکن ہو مگر اس کا حجاب کبریائی دیکھنے کا مانع ہو جیسا کہ دنیا میں بادشاہوں کے لیے ہوتا ہے۔

جواب الجواب ہمارا یہ ہے کہ یہ امر صحیح نہیں ہے کہ ممتنع امر موجب مدح نہیں ہے کیونکہ نقص حدوث و ارکان ہی مثلاً خدا بری ہے اور وہ فعل اختیاری نہیں ہے مگر اس پر خدا کی مدح کی جاتی ہے۔

اسی طرح خدا کی مدح و ثناء تمام اون صفات کے ثبوت کی وجہ سے کی جاتی ہے جن کا سلب خدا سے ممتنع ہے بلکہ خدا کی مدح و ثناء تمام صفات نقص سے بری ہونے سے کی جاتی ہے مثلاً خدا کی مدح قدرت سے اسوجہ سے کی جاتی ہے

کہ خدا عاجز نہیں ہے حالانکہ قدرت فعل اختیاری نہیں ہو۔

خدا نے لاتدرکہ الالبصار کے مقابلہ میں جو یدرک الالبصار فرمایا ہے جس سے ظاہر مراد یہی ہے کہ خدا نے اپنی کو صفت کمال سے مستصف کیا ہے اور دوسروں کو اپنے مقابلہ میں ناقص ثابت کیا ہے جسکا فائدہ مرجع ہے یعنی خدا نے لاتدرکہ الالبصار اپنے مقام مرجع میں فرمایا یا ہو جبکہ معنی یہ ہوے کہ خدا جسم و جہانیت سے پاک ہے جو خواص ممکنات سے ہے اور واجب الوجود کے لیے خواص حادث و ممکن سے طہارت حجاب کبریائی ہے اور بادشاہان دنیا کا عوام کے سامنے نہ آنے کا عوام جہلا کے نزدیک شاید لائق مرجع ہوتا کہ ان کی عظمت و وقار جہاں کی نظروں میں ہو مگر عقلاء کے نزدیک ہرگز لائق مرجع نہیں ہو تو میت خدا کی نفی کرنے والوں کی عقلی دلیلوں کی اصل یہ ہے کہ انکا دعویٰ جلتہ ترین بدیہیات سے ثابت ہے اس اصل سے ان کی تین دلیلیں نقل کی جاتی ہیں۔

اول دلیل مقابلہ ہے بیان اوسکا یہ ہے کہ اگر خدا کا دیکھنا جائز ہو تو لازم آتا ہے کہ خدا دیکھنے والے کے مقابل ہوا اور وہ

محال ہونا بدیہی ہے کہ لوگوں نے اس جسم نہیں پہچانے اور ہر وہ شخص جو جسم نہیں پہچانتا۔ اس کے لیے حکم مقابل مستلزم جہت و مکان صحیح نہیں ہے۔

اشاعرہ کا جواب یہ ہے کہ ہم کو اس سے انکار ہے کہ رویت کو ایسے مقابلہ لازم ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ رویت اور اک کی ایک نوع ہے جس کو اللہ تعالیٰ جب چاہتا ہے پیدا کر دیتا ہے اور جس چیز میں چاہتا ہے پیدا کر دیتا ہے اور تمہارا یہ دعویٰ کہ مقابلہ کا لازم ہونا بدیہی ہے باطل ہے اس لیے کہ برہی میں اختلاف نہیں ہوتا ہے حالانکہ اس میں مرین عقائد میں اختلاف ہو چرہ ہے کہ ہم اسے

[illegible]

اور اگر تسلیم نہیں کر لیا جاوے کہ بدون مقابلہ رویت محال ہو
تو ان چیزوں کی رویت (مقابلہ محال) ہوگی جو حاضرینے

مشاہدہ میں ہیں مگر ہم کو اس سے انکار ہی کہ غائب یعنی خدا کا دیکھنا بھی بدن
مقابلہ محال ہی جیسا کہ پہلے بیان کیا ہی کہ شرائط رویت پر رویت کا وجود
موقوف نہیں ہی بلکہ ہمارے نزدیک جائز ہی کہ چین کا اندھا اندلس کے چھڑ کو
دیکھے پس مقابلہ کی شرط کو جمیع موجودات کی رویت میں ہم نہیں تسلیم کرتے
اور جب بدن شرط مقابلہ رویت جائز ہو تو کن ہو خدا اپنی رویت کو آخرت میں
مؤمنین کے لیے پیدا کرے۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ تمہاری دلیل بے مقابلہ جلی ترین
بدیہی ہی اور بدیہی کے مقابلہ میں دلیل مسموع نہیں ہی اگر بقا بلکہ بدیہی دلیل
مسموع ہوگی تو عقلی دنیا سے امن و امان ثبوت اوٹھ جاویگا اور ایسی شے
جو حجت و مقابلہ میں نہ ہو اس کے رویت کو جو ہم ادراک کی ایک نوع
کہتے ہو اگر اس سے مراد وہ ہی جو تاثیر یا تاثر حاسہ چشم کی جہت سے ہی
تو اس کے لیے مقابلہ بلکہ تمام شرائط کا وجود واجب ہے اور اگر اس سے مراد کوئی
اور شے ہے تو وہ نہ لغت سے نہ عرف سے رویت ہی کیونکہ یہ بدیہی ہے
جس کو ہر شخص جانتا ہی کہ رویت وہی ہی جو تاثیر یا تاثر حاسہ چشم سے حاصل
اور وہ رویت نہیں ہی جو بدن تاثیر یا تاثر حاسہ چشم نہیں ہی اور جب کہ
یہ بدیہی ہی کہ رویت کی کوئی اور نوع مجزا اسکے نہیں ہی جو تاثیر یا تاثر حاسہ
چشم سے حاصل ہو تو ضرور ہی کہ وہ کسی قسم کا علم ہو جو نوع ادراک ہی

اور وہ بجز کشف تام کو نہیں سمجھ سکتا کیونکہ ہمیں اختلاف نہیں ہے کہ یقیناً مثل رویت آخرت میں حاصل ہوگا اور جب بالبداهت یہ ثابت ہو کہ رویت وہی ہے جس کا ذکر پہلے کیا ہے تو شرط مقابلہ کا انکار بمقابلہ جلی ترین بدیہی ہی اور وہ اعلیٰ ترین اقسام فسطہ ہی اور جب حصول شرائط رویت پر وجود رویت موقوف ہے کیونکہ علت تامہ کے بغیر وجود معلول کا محال ہے اور ادراک بصری کے لیے جو شرائط کلام اول میں بیان ہوئے ہیں بدون اونکے وجود کے علت تامہ کا وجود محال ہے پس یہ حکم صحیح ہوگا کہ ہر وہ شے جس پر رویت موقوف ہے اگر موجود نہ ہو تو رویت محال ہوگی اور جب کہ مقابلہ بالبداهت شرط رویت ہی تو بدون مقابلہ رویت محال ہوگی پس یہ باطل ہے کہ چین کا اندھا اندلس کے پھر کو دیکھ سکتا ہے۔ اور وہ دلیل تمھاری جس سے ہر موجود شے کی رویت کو تم ثابت کرتے ہو علاوہ اسکے کہ وہ مقدوح و معجروح ہے خلاف بدیہی پہلے اور یہ جو تم نے کہا کہ مقابلہ وجہت شرائط رویت کا وجود رویت کے لیے اگر بدیہی ہوتا تو اختلاف عقلاء میں نہ ہوتا اور سکا جواب یہ ہے کہ بدیہی میں اختلاف بعض حالات میں ممکن ہے اسی لیے کہ یہ اپنی مقام پر ثابت ہو چکا ہے کہ جب کوئی طرف اطراف میں سی خفی ہوتی ہے تو اختلاف بدیہی میں ہو جاتا ہے اسی طرح کبھی پہلے سے ایک اعتقاد

ذہن میں راسخ ہو جاتا ہی اور اسکا ٹٹنا مشکل ہوتا ہی تب بھی بدیہی میں شبہ نہ پڑ جاتا ہی۔ اسی وجہ سے اہل سفسطہ باطل خیالات میں بالاتفاق مبتلا ہو گئے ہیں اور بدیہیات کے منکرین اور انکو عقلاء میں کون خارج کرتا ہی کیونکہ ان میں بڑے بڑے اذکیاء اور حذاق ہیں۔

اور تم نے یہ جو کہا کہ حاضرینی شاہد ہیں جو چیزیں ہیں انھیں کے لیے مقابلہ وجہت وغیرہ شرائط رویت کا تحقق رویت کے لیے لازم ہی غائب لینے خدا کے لیے ممکن ہی کہ لازم نہ ہو۔

جواب سکا یہ ہی کہ جس طرح یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ امر جائز ہی کہ حاضر میں جزء کا کل سے بڑا ہونا محال ہے یا ایک شے کا دو مکانوں میں ایک وقت میں ہونا محال ہی مگر غائب میں ممکن ہی کہ یہ محال نہ ہو اسی طرح یہ نہیں کہا جاسکتا کہ شرائط رویت کے عدم تحقق پر رویت غائب کی ممکن ہی کہ محال نہ ہو یا چین کا اندھا اندلس کی چیونٹی کو شبتاریک میں دیکھ سکتا ہی کیونکہ بدیہی ہونے میں ان دونوں قسموں کا حکم مساوی ہی اس لیے کہ اہل سفسطہ ثبوت بدیہی کے خلاف جو شبہ بیان کرتے ہیں وہ ان شبہوں سے بہت قوی ہیں جو اشاعرہ غیر جسم کی محبت رویت میں بیان کرتے ہیں اس حالت میں اشاعرہ کا یہ دعویٰ کہ ہمارا شبہ بمقابلہ ثبوت بدیہی نہیں ہیں اور اہل سفسطہ کے شبہ بمقابلہ بدیہی ہیں

ترجیح بلا مرجح ہے کیونکہ اس امر کو ہر شخص بلا شک و شبہ اپنے وجدان سے جانتا ہے کہ صحت رویت جسم سے مخصوص ہے اور جب یہ ثبوت بدیہی ہے تو اگر غیر جسم کی رویت صحیح ہو تو لازم آتا ہے کہ غیر جسم خصوصیات جسم سے متصف ہو اور وہ محال ہے۔

اور یہ جو کہا گیا ہے کہ بلا کیف رویت کے ہم قائل نہیں اسکی نسبت میں کہتا ہوں کہ بلا کیف رویت کا تصور نہیں ہو سکتا اور جس شے کا تصور نہیں ہو سکتا وہ امر معقول نہیں ہے اور غیر معقول امر کا اثبات جہالت ہو۔

دوسری دلیل نافیان رویت کی یہ ہے کہ رویت یا آنکھ کی شعاع کا مرئی سے اتصال ہے یا مرئی کی صورت کا دیکھنے والے کی آنکھ کی پتلی میں چھپ جانا ہے اور یہ دونوں امر خدا کی رویت کے لیے محال ہیں کیونکہ خدا جسم نہیں ہے اور یہ امور جسم سے مخصوص ہیں اس دلیل کا جواب اشاعرہ کی جانب سے یہ ہے کہ ہم کو اس سے انکار ہے کہ رویت کا انحصار انہیں دونوں طریقوں پر منحصر ہے اور اگر تسلیم بھی کیا جاوے تو ایسی رویت

اون چیزوں سے مخصوص ہوگی جو مثل جواہر و اعراض
مشاہدہ میں ہیں مگر ممکن ہے کہ خدا کی رویت علاوہ ان
طریقوں کے اور کسی طریقہ سے ہو۔

جواب ہمارا یہ ہے کہ اس جگہ مراد ہماری اس کلام سے یہ
نہیں ہے کہ انہیں دو صورتوں میں رویت کا انحصار ہے
بلکہ مراد ہماری یہ ہے کہ رویت جسمانی تاثیر یا تاثر حدۃ چشم
موقوف ہو خواہ وہ تاثیر یا تاثر اتصال شعاع چشم سے
ہو یا انطباع سے ہو یا کسی اور صورت سے ہو پس اگر
تمہاری مراد ایسی رویت سے ہے جسکا وجود تاثیر یا تاثر
حدۃ چشم پر موقوف ہے تو تمہارا دعویٰ بہت طریقوں
سے باطل ہے جیسا کہ ہم نے اس کتاب میں مکرر بیان کیا ہے
اور اگر تمہاری مراد اوس سے کوئی اور شے ہی تو وہ رویت جسمانی
بمعنی اور اک بذریعہ حس بصر نہیں ہے اور یہی مطلوب ہے۔

تیسری دلیل نافیان رویت خدا کی یہ ہے کہ اگر خدا کی
رویت جائز نہ ہو تو تمام حالتوں میں جائز نہ ہوگی
اس لیے کہ رویت کا جواز یا تو اوس کی ذات کی
جہت سے ہو گا یا اوس صفت کی جہت سے ہو گا جو اوس کی

ذات کے لیے لازم ہی اور ان دونوں صورتوں میں امر جواز رویت کسی زمانہ میں جناب الہی سے جدا نہیں ہو سکتا اور جب کسی زمانہ میں جواز رویت خدا سے جدا نہیں ہو سکتا اور شرائط رویت پر رویت کا وجود واجب ہی جیسا کہ بیان ہو چکا ہے تو لازم ہو گا کہ ہر سلیم الحاسہ اس وقت دنیا میں اور جنت میں ہر وقت خدا کو دیکھے کیونکہ علت رویت بروقت موجود ہوگی اور مانع مفقود ہوگا اول لازم یعنی خدا کا اس وقت میں یعنی دنیا میں ہر سلیم الحاسہ کا نہ دیکھنا ظاہر ہے اور جنت میں ہر وقت مومن کا خدا کو نہ دیکھنا اجماع سے ثابت ہے اسوجہ سے ثابت ہے کہ اس امر پر اجماع ہے کہ اکثر اوقات مومنین لذات میں مستغرق ہونگے اور جب یہ ثابت ہوا کہ رویت کا وجود شرائط رویت کے وجود پر واجب ہے اور پھر بھی اسے اشاعرہ اگر اس امر کا تم دعویٰ کرو کہ جائز ہے کہ ہم باوجود سلامتی حاسہ چشم خدا کو ہر وقت دنیا میں نہ دیکھیں تو تمہارے اس دعوے سے یہ لازم ہو گا کہ ہمارے سامنے بڑے بڑے بلند پہاڑ موجود ہوں اور پھر ہم انہیں نہ دیکھ سکیں اور یہ ایک ایسا سفسطہ ہے کہ اگر اس پر اعتماد کیا جائے تو قطعیات اور یقینیات پر وثوق باقی نہیں رہتا اور امن و امان ثبوت یقینی کا عقلی دنیا سے اٹھا جاتا ہے پس اس دلیل سے یہ ثابت ہے کہ یہ بدیہی ہے کہ خدا کا دیکھنا ہمیشہ محال ہے۔

جواب اس دلیل کا اشاعرہ نے یہ دیا ہے کہ شرائط رویت پر وجود رویت کو ہم نہیں تسلیم کرتے جیسا کہ بیان ہو چکا ہے کہ چین کا اندھا ہمارے نزدیک اندلس کے باریک ترین اشیا کو دیکھ سکتا ہے

جواب جواب یہ ہے کہ یہ شبہ اشاعرہ کا بمقابلہ بدیہی ہی اور جن قواعد اشاعرہ پر یہ شبہ مبنی ہے وہ باطل ہیں۔ واضح ہو کہ اس مقام پر اس استدلال کا یاد دلانا مناسب ہے جسکو ہم نے کلام اول میں بیان کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ امام فخر الدین رازی نے اس امر کے خلاف کہ وجود شرائط رویت واجب ہے دو وجہیں ذکر کی ہیں پہلی وجہ کی بنیاد قاعدہ متکلیف پر پڑی جسم اجزاء لایتنجزی سے مرکب ہے تقریر اسکی یہ ہے کہ ہر کوئی جسم دور چھوٹا معلوم ہوتا ہے اور اسکا سبب یہی ہے کہ اس کے بعض اجزاء دکھائی دیتے ہیں بعض نہیں دکھائی دیتے۔ حالانکہ باعتبار شرائط رویت سب برابر ہیں پس اگر بعض اجزاء کسی خاص شرط پر اور ارتفاع مانع سے مخصوص نہ ہوتے تو ایسا نہ ہوتا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ غبار کے ذرہ جب جمع ہوتے ہیں تب دکھائی دیتے ہیں اور جب پریشان ہوتے ہیں تب نہیں دکھائی دیتے حالانکہ شرائط مذکورہ دونوں حالتوں میں حاصل ہیں اس سے معلوم ہوا کہ یہ ذرہ حالت تفرق میں کسی شرط کے نہ ہونے اور کسی مانع کے وجود سے مخصوص ہیں۔

یہاں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اسکا سبب یہ ہے کہ شرط کثافت منتفی ہے۔

اور مانع تحقق صغریٰ ہے کیونکہ اس کا جواب یہ ہے کہ ایسی صورت میں ہر ذرہ کی رویت دوسرے ذرہ کے ملنے پر مشروط ہوگی اور اس میں دور لازم آدگیا۔ ان وجوہ کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ وجہ اول میں ہمیں اس بات سے انکار ہے کہ اجزاء جسم کی حالت باعتبار قرب بعد مساوی ہی بلکہ آنکھ سے جو خط کسی جز کے محاذی ہوتا ہے نسبت اس جز کے جو محاذات میں نہیں ہے قریب ہوتا ہے پس جائز ہے کہ بعید جز بوجہ بعد کے نہ دکھائی دیتا ہو اور بجا ذات میں جو جسم نہ ہے وہ دکھائی دیتا ہے۔ اور دوسری وجہ کا جواب یہ ہے کہ دور معیت ہے اور دور معیت محال نہیں ہے اشاعرہ کا دوسرا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ خدا کی حقیقت ذاتی دنیا میں مثلاً مانع رویت ہو۔ جواب ہمارا یہ ہے کہ جب یہ امر بالبداهت ثابت ہوا کہ شرائط رویت پر وجود رویت واجب ہے تو اگر خدا کی ماہیت یا ہوسیت یا کوئی اس کی خصوصیت اس وقت دنیا میں یا ہر وقت جہت میں مانع رویت جناب احدیت ہو تو لازم آتا ہے کہ علت تمام موجود ہو اور معلول معدوم و مفقود ہو اور وہ محال ہے۔

خلاصہ بیان یہ ہے کہ ناقدان رویت کی پینچون دلیلون کے جواب میں جو اشاعرہ نے جواب بیان کیے ہیں اول کی تین اصلین ہیں۔

اول اصل یہ ہی کہ رویت ہر موجود کی جائز ہے خواہ وہ ایسی ختم ہو جسکے لیے جہت و مکان ہو یا نہ ہو۔

دوسری اصل و نکی یہ ہی کہ شرائط رویت پر وجود رویت واجب نہیں ہی بلکہ جائز ہی۔ مگر خدا کی عادت یہ جاری ہے کہ شرائط رویت کے حصول پر خدا رویت کو پیدا کر دیتا ہے اور خرق عادت خدا سے جائز ہے اور مثال و سکی معجزہ و کرامات سے دیتے ہیں یعنی جس طرح معجزہ و کرامات میں عادت کے خلاف کرے پر خدا کو قدرت ہی اسی طرح جائز ہے کہ جب چاہے اپنی رویت کو برخلاف اپنی عادت کے کسی کے لیے پیدا کر دیے۔

تیسری اصل یہ ہے کہ خدا ابتداء ہر شے کا خالق ہے پس شرائط کے توسط کی حاجت نہیں ہی پس جائز ہے کہ خدا بدون واسطہ شرائط رویت اپنی رویت کو آخرت میں خلق کرے اور دنیا میں باوجود شرائط رویت اپنی رویت کو نہ پیدا کرے۔ خلاصہ ہمارے جواب کو یہ ہے کہ اشاعرہ کی یہ تینوں اصلین باطل ہیں۔ اول اصل اس لیے باطل ہے کہ وہ دلیل جس سے تم کل موجود کی رویت ثابت کرتے ہو وہ مہر و مقذوح ہے جیسا کہ تفصیلاً بیان ہو چکا ہے علاوہ اسکے علی ترین بدیہی کے خلاف ہی اور بدیہی سے بڑھ کر

کوئی ثبوت اور نقض دلیل ممکن نہیں۔

دوسری اصل بھی اسیلے باطل ہے کہ وہ بھی بدیہی کے خلاف ہو کیونکہ اگر شرائط رویت پر رویت واجب نہ ہو تو لازم آتا ہے کہ علت موجود ہو اور معلول موجود نہ ہو اور وہ محال ہے۔ پس یہ ثابت ہے کہ شرائط رویت پر رویت کا وجود واجب ہے اور عدم وجود شرائط رویت پر رویت کا وجود ممتنع ہے پس عادت کا دعویٰ باطل ہے بلکہ یہ امور محال ہیں اور امر محال کا وجود محال ہے۔ پس یہ باطل ہے کہ رویت خدا مثل معجزہ و کرامات کے ہے اسیلے کہ عادت و خرق عادت امور جائز بین ہیں مگر محال صلاحیت و وجود ہی نہیں رکھتا اسیلے کہ یہ جائز نہیں ہے کہ مثلاً ایک شے دو مکانوں میں ایک وقت میں موجود ہو اسیلے اشاعرہ نے پہلے امکان کے ثبوت میں اکوشش کی ہے جیسا کہ بیان ہو چکا ہے۔

تیسری اصل کا بھی باطل ہوتا بدیہی کیونکہ ہر شخص جانتا ہے کہ عرض کا وجود بلا توسط جو ہر نہیں ہو سکتا اسی طرح بندوں کے افعال بدون ہڈان کے توسط کے نہیں پیدا ہوتے ہیں بارش بدون توسط بخارات نہیں ہوتی اور جب یہ تینوں اصلیں باطل ہیں تو اشاعرہ کے

سب شبہہ بمقابلہ ہمارے دلیلون کے باطل ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ انصاف یہ ہے کہ رویت خدا کا ثبوت عقل سے نہیں ہو سکتا اور نقل سے بھی قابل اطمینان ثبوت نہیں ہے اور جب عقل سے ثبوت ہوگا اور اجماع ثابت نہیں ہے جسکا دعویٰ اشاعرہ نے کیا ہو جیسا کہ بیان ہو چکا ہے اور قرآن و احادیث کی تاویل بمعنی کشف تام ممکن ہے تو ضرور ہے کہ نقل کی تاویل مطابق عقل اور سیطرہ کیجاوے جس طرح قرآن کے بعض آیات ظاہر سے خدا کے لیے مجسمہ جسم ثابت کرتے تھے مگر جب دلیل قطعی سے خدا کی جسمانیت باطل ہوئی تو انکی تاویل مطابق عقل ممکن تھی اسوجہ سے مجھے ان آیات کی تاویل مطابق عقل کی کیونکہ عقل اصل ہے اور بدن عقل کے موافق تاویل کے کام نہیں چل سکتا اور یہ کوئی نیا امر نہیں ہے اکابر صحابہ بلکہ اعلم الناس بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ علی مرتضیٰ اور ائمہ معصومین نے ایسے مقامات پر مطابق عقل تاویلین کی ہیں جیسا کہ بیان ہو چکا ہے اگر ایسا نہ ہوتا تو مسلمانوں کا مذہب عقل کے مطابق نہ ہوتا علاوہ اسکے اجماع علماء شیعہ اور تو اتر احادیث علی مرتضیٰ و ائمہ معصومین انصافاً سمعی دلیل نفی رویت خدا ہے کیونکہ قرن اول میں علماء شیعہ اور راویان روایت شیعہ کی یہ کثرت ہو گئی تھی کہ تمام دور و دراز ممالک اسلام میں پھیل گئی تھی اور قرن اول سے زمانہ مابعد میں اب تک اسقدر

کثرت علماء و شیعہ ہو گئی ہے جو اس امر کی ثبوت کو لیے کافی ہے کہ علی مرتضیٰ اور
ائمہ معصومین سے جو احادیث مذہب شیعہ میں متواتر ہیں وہ علم و یقین کے لیے کافی ہیں
میری رائے میں علماء اشاعرہ اور آیات و احادیث کی تائید میں احتیاط کرنا تو میں جو ثبوت
رویت خدا میں ہیں مگر میری نزدیک سقد احتیاط اعتدال سے زائد ہے عقل انسانی تو
اس سے زیادہ تجاوز نہیں کر سکتی جسکا بیان اس بحث میں بقدر ضرورت مجاہدہ
و مقابلہ عقلا و فریقین مناسب و مختصر کے ساتھ میں نے کر دیا ہے جس سے ہر طالبِ صداقت
فیصلہ کر سکتا ہے و اللہ اعلم بالصواب و فی کل امورنا لمجاہد و مآب۔

بحث عدم اتحاد خدا وغیر سے

کسی شے کی بعض کیفیات کا اس طور سے بدل جانا کہ اول شے سے کوئی
کیفیت معدوم ہو جائے اور دوسریں ایک دوسری چیز حادث ہو جاوے
مجازاً اتحاد کہا جاتا ہے جس طرح پانی کا ہوا ہو جانا کیونکہ صورت مائیدہ
زائل ہو جاتی ہے اور اسکا مادہ صورت ہوا مائیدہ سے متصف ہو جاتا ہے
یا اس طرح ہو کہ دو چیزیں ملکر ایک تیسری صورت پیدا کریں جو صورت
اول کے منائر ہو جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ لکڑی تخت ہو گئی یا دو چیزیں جو
در اصل لگ لگ حقیقتیں ہیں کھٹی ہوں وہ ایک جا ہو جاویں مگر ان دونوں
معنوں کی حیثیت سے نہیں جو پہلے بیان کئے گئے بلکہ اس طور سے کہ دونوں
ذاتیں باقی رہیں اور ایک نئے ات دوسری ذات سے متحد ہو جائے۔

جب یہ معلوم ہوا تو جاننا چاہیے کہ پہلی قسم غیر خدا کے حق میں ممکن ہی
 نہ خدا کے بارے میں محال ہی کیونکہ خدا کے لیے متاثر ہونا اور منفعل ہونا
 محال ہی اور دوسری قسم اتحاد کی نسبت کہا گیا ہے کہ بعض حکماء خدا کی
 نسبت ایسے اتحاد کے قائل ہو گئے ہیں اس لیے کہ کتب میں مذکور ہے کہ
 وہ کہتے ہیں کہ خدا جس چیز کا تعقل کرتا ہے اس کی ذات اور اس شے معقول
 سے متحد ہو جاتی ہے اسی طرح کہا گیا ہے کہ نصاریٰ بھی اسکے قائل ہیں کہ
 خدا کی ذات کا اپنے غیر سے متحد ہونا جائز ہے اس لیے کہ ان کا مقولہ ہے
 کہ اقا نیم ثلثہ متحد ہیں یعنی اقنوم پدر اور اقنوم پسر اور روح القدس
 یہ سب باہم متحد ہیں اور مسیحؑ کی نامسوئیت لاء ہوتیت سے متحد ہے اور
 اہل تصوف کی نسبت کہا گیا ہے کہ ان کی ایک جماعت کا قول ہے کہ جب عارف نہایت درجہ
 پہنچتا ہے تو اس کی ماہیت منتفی ہو جاتی ہے اور صرف خدا ہی خدا رہ جاتا ہے اور یہ مرتبہ اذن
 نزدیک توحید بمعنی فنا فی اللہ سے موسوم ہوتا ہے ان لوگوں کے ظاہر اقوال سے جو معنی پیدا
 ہوتا ہے وہ ظاہر البطلان میں کیونکہ دلیل عقل اسکے خلاف ہے بلکہ اس کا تصور ہی نہیں
 جیسا کہ بیان ہوتا ہے اس لیے ان لوگوں سے یہ کہنا مناسب ہے کہ اگر تھے وہ معنی نہیں مراد لیں
 جو شے بیان کیے ہیں تو ضرور ہے کہ وہ معنی ہیں تب تو تاکہ ہم اس میں نظر کریں اور
 اس پر عقل سے حکم لیں لہذا ثبات کریں اور اگر وہی معنی تھے مراد لیے ہیں جو پہلے
 بیان کیے ہیں تو وہ دو وجوہ سے محال ہیں۔

اول وجہ یہ ہے کہ خود ہدایت اس بات کا حکم کرتی ہے کہ اس معنی سے کسی شے کا کسی شے سے اتحاد جائز نہیں ہے کہ وہ شے ایک ذات واحد ہے اور اسکی غیر دوسری شے ہے اس لیے کہ یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ چیز دو بھی ہے اور ایک بھی ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ دو چیزیں جو آپس میں متحد ہیں اگر وہ بعد اتحاد موجود ہیں تو وہ دو ہیں ایک نہیں اور اگر وہ دونوں معدوم گئیں اور ایک تیسری چیز پیدا ہو گئی پس یہ اتحاد نہیں بلکہ ایک چیز کا معدوم ہونا اور دوسری چیز کا موجود ہونا ہے اور اگر ایک معدوم ہو گیا اور دوسرا باقی رہ گیا تو ان میں اتحاد نہیں ہے کیونکہ معدوم موجود سے متحد نہیں ہو سکتا اور جب یہ ظاہر ہوا کہ خود نفس اتحاد محال ہے تو اسکا اثبات جناب ہارتیغالی کے لیے بھی محال ہو گا۔

واضح ہو کہ ہر مذہب میں اپنی تصوف موجود ہیں علماء میں وہ علماء شریعت ہیں سے موسوم ہیں اور اہل اسلام میں وہ اہل تصوف کہلاتے ہیں ہر گروہ میں بڑے بڑے نامی صاحبان نظر گذرے ہیں اہل اسلام میں مثل شہاب الدین سہروردی اور محی الدین ابن عربی ملا صدرا حکمت بحثیہ میں بھی علماء میں نامور ہیں ان صاحبان کی جانب سے یہاں نہیں ہو سکتا کہ وہ ایسے اتحاد کے قائل ہوں جسکا محال ہونا

بدیسی ہی یا اون اہل تصوف کے مداح ہوں جو ایسے محالات کو ثبوت پر
جسارت کرتے ہیں، اس حالت میں وہ لوگ ایسے اتحاد بلکہ اوس معنی
سے وحدت وجود کے قائل نہیں ہیں جو مشہور ہی یعنی مذہب اہل مادہ
کے ہے اور مثال دیکھی یہ دیتے ہیں کہ تخم عین درخت ہی اسی طرح
خدا عین عالم ہے خیر و شر اعلیٰ و ادنیٰ ایک ہی شے ہی جس طرح
لکڑی تخت و کرسی لوہا تلوار بندوق چھری وغیرہ کا ایک ہی
مادہ ہی اور صورتیں اور صفات جو صورتوں کی لازم ہیں اون سے
باہم اون میں تغایر ہوتی ہی اسلئے کہ یہ تو نہایت قبیح امر ہے
مادہ میں اور ان ہر لے نام موحدین میں صرف اتنا فرق رہتا ہی
کہ مادہ میں مادہ کو بے شعور و خمیس جانتے ہیں یہ لوگ بسکو صاحب علم
و ادراک و شریف جانتے ہیں میری رائے میں محققین اہل تصوف کی
کوئی اور مراد ہوگی۔ وہ ضرور خالق و مخلوق کو جدا جانتے ہونگے۔

بحث بقا بالذات خدا

جتنے عقلاء ہیں ان سب نے اس بات پر اتفاق کیا ہی کہ خداوند عالم باقی ہی
مگر اس بقا کی کیفیت میں اختلاف واقع ہوا ہی۔

ابو الحسن اشعری کا مذہب یہ ہی کہ خداوند عالم اوس بقا کے ساتھ
باقی ہی جو اوسکی ذات سے قائم اور اوسکی ذات پر زائد ہی اور اکثر

محققین مثل امام محمد الدین رائد ہی اور جمہور معتزلہ و سبک دارانہ ثنائہ عشریہ
اس مذہب کے مخالف ہیں اور ان سب نے اس بات کا حکم کر دیا ہے کہ خدا
باقی لذاتہ ہی اور کسی ایسی چیز کے سبب سے وہ باقی نہیں ہی جو اس کی
ذات پر زائد ہی اور انکی مذمت کے ثبوت میں تین دلیلین بیان کی گئی ہیں
دلیل اول یہ ہے کہ اگر خدا ایسی بقا سے قائم ہوتا جو اسکی ذات پر زائد ہی
تو لازم آتا کہ باری تعالیٰ ممکن ہو اور لازم باطل ہی پس ملزوم یعنی بقا کا
ذات پر زائد ہونا، یہ بھی باطل ہی بیان ملازمت یہ ہے کہ بقا بر نفوت پر
زائد فرض کی گئی ہی وہ مغائر ذات ہی اور یہ ظاہر ہے کہ ایسی حالت میں
ضرور ہے کہ ذات اپنے وجود میں اپنے غیر یعنی بقا زائد کی محتاج ہو
پس جو ممکن فرض ہوا ہے وہ واجب ہوگا اور وہ خلاف مفروض محال ہے
دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر خداوند عالم ایسی بقا سے باقی ہوگا جو اسکی
ذات پر زائد ہو تو تسلسل لازم آویگا اور چونکہ لازم باطل ہی اسلیئے
ملزوم بھی باطل ہے۔ بیان ملزوم یہ ہے کہ یہ بقاے زائد محال ہی کہ باقی ہو
اور اگر ایسا نہ ہو تو لازم آویگا کہ ذات بھی باقی نہ رہی اور یہ خلاف مفروض ہی
اور جب کہ یہ بقا زائد علی الذات باقی ہوگی جو اس کے لیے بھی بقا ہوگی
اور اس بقا کی بقا بھی باقی ہوگی پس اس کے لیے بقا ہوگی اسی طرح
کلام بے نہایت ہوگا اور تسلسل لازم آویگا۔

تیسری بات یہ ہے کہ اگر بقا ذات پر زائد ہوگی تو چند خرابیاں لازم آئیں گی یا تو ذات کا عدم بقا لازم آوے گا یا دور لازم آوے گا یا تسلسل لازم آوے گا یا صفت ذات ہو جائے گی یا ذات صفت ہو جائے گی اور حتمی چیزیں لازم آتی ہیں وہ ب باطل ہیں لہذا لازم بھی باطل ہی۔ بیان طرز مت یہ ہے کہ بقا یا باقی ہوگی یا نہ باقی ہوگی۔ اگر باقی نہ ہوگی تو لازم آوے گا کہ ذات باقی نہ رہے اور یہی لازم اول ہو اور ذات کا باقی نہ رہنا اسی وجہ سے لازم آتا ہے کہ وہ چیز جس کے سبب ذات باقی تھی جبکہ وہی چیز باقی نہ رہی تو ذات جو اس کی وجہ سے باقی تھی وہ کیونکر باقی رہ سکتی ہے اور اگر امر اول ہی یعنی بقا باقی ہو تو یہ بقا کسی بقا کی جہت سے ہوگی یا وہ خود لذاتہ باقی ہوگی پس اگر اور کسی بقا کی جہت سے یہ باقی ہوگی تو یہ بقا کسی اور بقا کی جہت سے باقی ہوگی یا بقائے اول کی جہت سے باقی ہوگی بنا بر اول کے تسلسل لازم آوے گا کیونکہ ہم ہر بقا میں اسی کلام کو نقل کرتے چلے جا دیں گے اور بنا بر شق ثانی کے دور لازم آوے گا کیونکہ بقائے اول محتاج ہو بقائے ثانی کی پس اگر بقائے ثانی اپنی بقا میں محتاج بقا اول ہو تو دور لازم آوے گا اور اگر بقا باقی لذاتہ ہو تو لازم آوے گا کہ بقا ذات ہو جاوے کیونکہ اس کی ذات اس کے وجود کے مستمر رکھنے کے لیے کافی ہی اور ذات استمرار وجود کے لیے کافی نہیں تو ذات و صفت کے ساتھ اولی ہوگی اور وصف (یعنی بقا) ذاتیت کے ساتھ اولی ہوگا اور یہ انقلاب حقیقت ہو

کہ ذات صفت ہو جائے یا صفت ذات ہو جائے اور جہاں سب کا بطلان
ظاہر ہی تو بقا کا خدا کی ذات پر زائد ہونا باطل ہی۔

بحث اسکی کہ خدا کی حقیقت بشر کو نامعلوم ہے

فلاسفہ اور جمیع محققین کے نزدیک خدا کی حقیقت کسی بشر کو
معلوم نہیں ہے اور اسکی صورت و جہین بین اول و وجہ یہ ہے کہ اگر اسکی
حقیقت معلوم ہوتی تو اسکا علم یا بدیہی ہوتا یا نظری ہوتا اور دونوں کی
نفی ثابت ہے اول کی نفی تو ظاہر ہے کیونکہ اگر وہ
بدیہی ہوتا تو اوسمیں اختلاف کیونہ ہوتا اور نظری ہوتا، اسلئے
باطل ہے کہ اسکے لیے کوئی معرف ضرور ہے اور باب تصدیقات
میں معرف یا حد ہے یا رسم ہے جیسا کہ منطق میں بیان کیا گیا ہے
اور حد جنس و فصل سے مرکب ہوتی ہے اور یہ امر سابقا بیان ہو چکا ہے کہ خدا
کے لیے جنس و فصل نہیں ہی پسل و سکے لیے حد نہیں ہی اور رسم اس
بات کا نام ہے کہ تعریف اول چیزوں سے کی جائے جوئی ذات و خارج ہوں
اور ظاہر ہے کہ تعریف اول چیزوں سے کرنا جو شے سے خارج ہوں
اسکی حقیقت پر اطلاع نہیں دے سکتا پس خدا کی حقیقت بشر کو نہ حد
معلوم ہو سکتی ہی نہ رسم سے اور کسب بخین دو طریقوں سے ہو سکتا ہے
مگر جنس یہ دونوں طریقہ علم حقیقت کو کافی نہ ہوے تو کبھی نہ ہوگا

دوسری وجہ یہ ہے کہ دعائے معصوم میں وارد ہے کہ یا من لا یعلم
 ما ہوا لا ہو یعنی اے وہ جسکو کوئی نہیں جانتا کہ وہ کیا ہو مگر وہی جانتا
 ہے اور اسی سبب سے جناب موسیٰ سے کلمہ ۱۷۷ کے فرعون نے سوال کیا جو
 کسی چیز کی حقیقت دریافت کرنے میں استعمال کیا جاتا ہے تو جناب
 موسیٰ نے بجایہ بیان حقیقت خواص باری تعالیٰ اور اسکی صفات سے
 جواب دیا اور اس جواب پر اسکی نسبت جنون سے دی گئی پس واضح ہے
 اسوقت جو ظاہر ترین صفات تھے انکا ذکر فرمایا وقال ان کنتم
 تعقلون یعنی اوصحون نے بعد ذکر صفات فرمایا کہ اگر تم سمجھ سکتے ہو
 تو یہی ہے جیسا کہ میں نے بیان کیا اس میں اس امر پر تنبیہ ہے کہ خدا کی
 حقیقت پر اطلاع محال ہے۔

اور جمہور متکلمین معتزلہ اور اشاعرہ نے اس امر کو اختیار کیا ہے کہ خدا کی
 حقیقت بشر کو معلوم ہو سکتی ہے اور وہ اپنی مطلوب پر یہ حجت لاتے ہیں کہ ہم
 جناب باری پر سلبی احکام بھی کرتے ہیں اور ایجابی احکام بھی کرتے ہیں
 اور جس چیز پر حکم کرتے ہیں اس پر حکم کرنا بغیر اسکے ممکن نہیں کہ اسکا
 تصور والا کیا جائے۔

دوسری حجت اسکی یہ ہے کہ وجود باری عین ماہیت باری ہے اور وجود
 اسکا معلوم ہے اور جب خدا کا وجود عین ماہیت ہے جیسا کہ محققان مذہب سے

تو ضرور ہے کہ خدا کی حقیقت معلوم ہو۔ حجت اول کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ کسی چیز پر حکم کرنا اس امر کا مستلزم نہیں ہے کہ اوس کا تصور بحسب حقیقت کیا جائے بلکہ اوس کا تصور اگر کسی وجہ سے بھی ہو حکم کرنے کے لیے کافی ہو گا پس جب کوئی وجہ ہو کہ معلوم ہے مثلاً یہی وجہ کہ وہ مؤثر ہے ہر کوئی معلوم ہے تو یہی وجہ تصور کے لیے کافی ہے۔

اور دوسری حجت کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ قبل میں یہ امر بیان ہو چکا ہے کہ باری تعالیٰ کے دو وجود ہیں اور جو وجود اول وجود دوم میں ہی معلوم ہے وہ وجود خاص نہیں ہے جو باری تعالیٰ کا عین ذات ہے بلکہ وہ وجود جو معلوم ہے خدا کو اور خدا کے غیر کو شامل ہے۔

پھر یہ کہا گیا ہے کہ ہر کوئی معلوم و متصور ہے وہ صفات خدا ہیں اور وہ صفات یا تو صفات حقیقیہ ہیں مثلاً جو ب وجود کے اور مثل اس کے کہ وہ قادر ہے اور عالم ہے اور حی ہے اور مثل اس کے جو صفات ہیں یا وہ صفات اضافیہ ہیں جیسے اوس کا خالق ہونا اور رازق ہونا اور اول ہونا اور آخر ہونا اور مثل اس کے یا وہ صفات سلبیہ ہیں مثلاً اس بات کے کہ وہ جسم نہیں ہے اور عرض نہیں ہے اور کسی جہت میں نہیں ہے یا مثل اس کے جو امور ہیں۔ علاوہ ان صفات کے اور ہم کو کوئی چیز معقول نہیں ہے اور ہمیں کوئی شک نہیں ہے کہ یہ وہ امور ہیں جو اس کی ذات کے لیے عارض ہیں مگر نفس ذات غیر

معلوم ہی اور مراد اس مرتے کہ وہ ذات کو عارض میں یہ ہی کہ وہ ذہن میں عارض میں نہ خارج میں کیونکہ یہ بات سابق میں بیان ہو چکی ہے کہ اوسکا اتصاف خارج میں اوسکا عین اور نفس ذات ہی اور یہ بھی بیان ہو چکا ہے کہ زیادتی صفات خارج میں ذات پر باطل ہے۔

و واضح ہو کہ اس دلیل میں بعض علماء نے نظر کی ہے وہ کہتے ہیں کہ سوائے صفات کے اور کسی چیز کا تعقل نہ کرنا یہ اس بات کی دلیل نہیں ہو سکتی کہ ہمارے غیر کو بھی ذات خدا کا تعقل نہیں ہو سکتا پس مدعا کے کئی (یعنی یہ امر کہ خدا کی حقیقت کسی بشر کو معلوم نہیں ہے) نہ ثابت ہوگا اور اس بناء پر یہ بھی نہ صحیح ہوگا کہ بعض نفوس یا بعض مجردات کی تو ایسی ذات نہیں ہے جس سے وہ اوسکی حقیقت کا ادراک کر سکیں یا الہام سے جانیں یا کسی اور صفت کے ذریعہ سے یا اسکے سوا اور کسی جہت سے اوسکی حقیقت کا علم حاصل کریں۔

نصیحت و تنبیہ

واجب الوجود سے ممکن الوجود کو کیا نسبت صانع کے مقابلہ میں مصنوع کی کیا حقیقت اس حالت میں عقل انسانی کی طاقت سے باہر ہے کہ وہ خدا تمام صفات مناسب لائق الوہیت و شان کبریائی کو دریافت کر سکے اگر خدا کی کمال مہربانی بندوں پر نہ ہوتی اور وہ پیغمبروں کے ذریعہ سے

اپنے بندوں کو ان صفات و اوصاف سے آگاہ نہ فرماتا جیسے اسکی
 ذات عالی متصف ہی اور جیسے اسکی ذات متصف نہیں ہی تو کوئی عاقل
 اس امر پر جسارت نہیں کر سکتا تھا کہ خدا کو بعض صفات سے متصف اور
 بعض سے منصف ثابت کر کے خطرہ میں اپنے نفس کو ڈالتا کیونکہ عاقل کا یہ کام
 نہیں ہے کہ کسی خطرہ عظیم میں بلا قطعی دلیل کے محض اپنی عقل پر بھروسہ
 کر کے اپنے نفس کو مبتلا کرے پس ضرور ہی کہ نقل پر پورا اعتماد کیا جائے اور اسکی
 تاویل ویسی حالت میں کی جائے جب قطعی دلیل و کوئی مخالف پائی جائے اور ان لوگوں کو
 طریقہ کی تسلیہ نہ کی جائے جو اپنی عقل کو بلا دلیل یقینی و برہان قطعی کے نقل پر
 ترجیح دیکر اپنے نفس کو معرض خود و خطر میں ڈالتے ہیں جسکی عقل ہرگز اجازت
 نہیں دیتی اسلئے کہ ممکن ہے کہ انسان اپنی عقل سے کسی ایسی صفت سے خود کو
 متصف کرے جو لائق شان الوہیت نہ ہو بلکہ موجب منقصت ہو یا کوئی صفت
 ایسی سلب کرے جو فی الحقیقت ثابت و لائق شان جناب علمہ اعلیٰ ہو
 بلکہ تمام امور متعلق دین میں ہی رعایت کی جائے اسلئے کہ عقل نظری کو نزدیک
 ہی طریقہ اعتدال بھی ہو اور عقل عملی خلاقی کو موافق بھی ہی طریقہ درجہ متوسط یا بین افراط
 و تفریط ہی جو اہل عقل و تہذیب و تہذیب کے نزدیک مستحسن نظر تسلیم کیا گیا ہی غرض اس بیان سے یہ کہ بہت
 عذر سے ہمارے معاصرین کی ان جہالتوں میں نظر کرنا چاہیے جو قرآن و احادیث کی
 تاویل میں بوجہ اوس فلسفہ کے اوغنون نے کی ہیں جنہیں شمس احمد علی نقوی نے

اور ایسے فلسفہ کی موافقت کے لیے جسکی بوجھ کو اونھوں نے بلا دلیل یقینی کمزوری کی وجہ سے مان لیا ہی قرآن و احادیث کی تاویلین ایسی بناوٹوں اور تکلفات سے کرتے ہیں جس سے کوئی عاقل کبھی اصری نہیں ہو سکتا اور عام نظروں میں مذہب کی کمزوری اس سے پائی جاتی ہی مشکلیں کا طریقہ یہی ہے کہ جب تک کوئی قطعی دلیل معارض نہ ہو اس وقت تک وہ کتاب خدا اور کلام معصوم کی تاویل خلافت ظاہر و معنی متباد نہیں کرتے اونکے طریقہ پر عقل کو محال عراض نہیں ہی اسی طریقہ کو اختیار کرنے کے سفارش کرتا ہوں جسکو ہر عاقل قبول کرے گا و ما علینا الا البلاغ۔

بیان سائی جناب الہی

مجھے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح بنام خدا اس کتاب کی ابتدا کی گئی اوسی طرح اس کلام ثانی کا خاتمہ بھی اسماء جناب الہی پر ہو اور اس سبب سے بھی کہ حدیث فریقین میں وارد ہے کہ خدا کے لیے ننانوے نام ہیں جو اونکا احصا کرے وہ داخل جنت ہو گا میں خدا کے ننانوے نام کا احصا مختلف احادیث سے کرتا ہوں حضرت علی ابن ابی طالب علیہ السلام سرمدی ہوں ننانوی نام خدا کے یہ ہیں
 اللہ - اللہ - الواحد - الاحد - الصمد - الاول - الآخر -
 الشمیع - البصیر - القدیر - القاهر - العلی

۱۳۰ الاعلیٰ - الباقی - البدیع - الباری - الاکرم - الظاهر
 ۱۳۱ الباطن - الحی - الحکیم - العلیم - الخلیف - الخفیض - الحق
 ۱۳۲ الحسب - الحمید - الخفی - الرب - الرحمن - الرحیم
 ۱۳۳ الضار - الرازق - الرقیب - الرؤف - الرئی
 ۱۳۴ السلام - المؤمن - المومن - العزیز - الجبار - المتکبر
 ۱۳۵ السید - السبوح - الشہید - الصادق - الصانع
 ۱۳۶ الطاهر - العدل - العفو - الغفور - الغنی - الغیاث
 ۱۳۷ الفاطر - الفرد - الفتاح - الفالق - القدیم - الملک
 ۱۳۸ القدوس - القریب - القیوم - القابض - الباسط
 ۱۳۹ قاضی الحاجات - الحمید - المولی - المنان - المحیط
 ۱۴۰ المبین - المقتی - المصور - الکریم - الکبیر
 ۱۴۱ کافی - کاشف الضر - الوتر - النور - الوهاب
 ۱۴۲ الناظر - الواسع - الودود - الہادی - الوافی
 ۱۴۳ الوکیل - الوارث - البر - الباعث - التواب
 ۱۴۴ الجلیل - الجواد - الخیر - الخالق - خیر الناطقین
 ۱۴۵ الدیان - الشکور - العظیم - اللطیف - الشافی
 موافق روایت امام رضا علیہ السلام نود و نہ نام خدا کے پیر میں

الله - الواحد - الاحد - الصمد - الاول - الآخر -
السميع - البصير - القادر - القاهر - العلي - الاعلى
الباقي - البديع - الباري - الاكرم - الظاهر - الباطن
الحى - الحكيم - العليم - الحليم - الحفيظ - الحق - الحسيب
الحميد - الخفى - الرب - الرحمن - الرحيم - الذارئ
الرازق - الرقيب - الرؤف - الوائى - السلام
المؤمن - المهيمن - العزيز - الجبار - المتكبر
السيد - السبوح - الشهيد - الصادق - الصانع
الطاهر - العدل - العفو - الغفور - الغنى - الفاذا
الفاطر - الفرد - الفتاح - القائلق - القديم - الملك
القدوس - القوى - القريب - القيوم - القابض - الباسط
القاضى - الحميد - الولى - المنان - المحيظ - المبين
المقيت - المصور - الكريم - الكبير - الكافى - كاشف الضر
الوئد - الوهاب - الناصر - الواسع - الودود
الهادى - الوفى - الوكيل - الوارث - البر - الباعث
التواب - الجليل - الجواد - الجبير - الخالق - خيرا الناصرين
الديان - الشكور - العظيم - اللطيف - النور - الناظر

تیسری روایت سے نود و نہ نام خدا کے یہ ہیں۔

اللہ۔ الرحمن۔ الرحیم الملک۔ القدوس۔ السلام۔
 المؤمن۔ المہین۔ الغزین۔ الجبار۔ المتکبر۔ الباری
 الرقیب۔ المجیب۔ الحکیم۔ المجید۔ الباعث۔ الحمید۔
 المبدئ۔ الخالق۔ المصور۔ الغفار۔ الوہاب۔ الرزق۔
 الخافض۔ الرافع۔ المغمز۔ المذل۔ السميع۔ البصیر۔ العظیم
 العظیم۔ الکبیر۔ الخفیظ۔ الجلیل۔ المعید۔ المحی۔ الممیت
 الماجد۔ التواب۔ المنتقم۔ شدید العقاب۔ العفو
 الرؤف۔ الولی۔ الغنی۔ المغنی۔ الفتاح۔ القابض
 الباسط۔ الحکم۔ العدل۔ اللطیف۔ الخیر۔ الغفور
 الشکور۔ المقت۔ الحسیب۔ الواسع۔ الودود
 الشہید۔ الحق۔ الوکیل۔ القوی۔ المتین۔ الولی
 المحصى۔ الواحد۔ الاحد۔ الصمد۔ القادر۔
 المقدر۔ المقدم۔ المؤخر۔ الاول۔ الآخر۔
 الظاهر۔ الباطن۔ البر۔ ذو الجلال والاكرام
 المقسط۔ الجامع۔ المانع۔ الضار۔ النافع۔ النور
 البديع۔ الهادي۔ الرشید۔ الصبور۔ الهادي

باقی - العلّی - الغفار - القهار - الرزاق^{۹۷}
الحفیظ - البادی - الموسع^{۹۹}

چوتھی روایت سی نو دود نام خدا کے یہ ہیں

۱- الرحمن - الرحیم - الملک - القدوس -
سلام - المؤمن - المہمین - العزیز الجبار -
نکبر - الخالق - الباری - المصور - المفار^{۱۲}
ہار - الوہاب - الرزاق - الفتاح - العلیم^{۱۹}
ابض - الباسط - الخافض - الرافع - المعز^{۲۲}
بذل - السميع - البصیر - الحکم - العدل^{۲۹}
طیف - الخیر - الحلیم - العظیم - الغفور^{۳۲}
مکور - العلّی - الکبیر - الحفیظ - المقت^{۳۹}
سب - الجلیل - الکریم - الرقیب - العجیب^{۴۲}
اسع - الحکیم - الودود - المجید - الماجد^{۴۹}
عث - الشہید - الحق - الوکیل - القوی^{۵۲}
بین - الوفی - الحمید - الفحصی - المبدی^{۵۹}
عید - المحی - الممیت - المحی - القيوم^{۶۲}
حد - الاحد - الصمد - القادر - القاهر^{۶۹}

المقتدر - المقدم - المؤخر - الأول - الآخر -
 الظاهر - الباطن - الوالی - المتعالی - البر
 الثواب - المنتقم - العفو - الرؤف - مالک الملک
 ذوالجلال والاکرام - المقسط - الجامع - الغنی - الناصر -
 النافع - النور - الهادی - البدیع - الباقی
 الوارث - الوشید - المصور - المانع - العزیز -
 (تم الکلام الثانی بعون الوهاب المعانی)